

Lic. Bernardo Jorge Nante

**APORTES DE LA TEORÍA JUNGUIANA A UNA
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

TESIS DOCTORAL

Director : *Dr. Enrique Corti*

Facultad de Filosofía

Universidad del Salvador

Buenos Aires, febrero de 1999

PROLOGO

Nuestro propósito, que consiste en dar cuenta de los aportes de la teoría junguiana a una antropología filosófica, es decir, a una indagación filosófica de la esencia del hombre, su lugar en el cosmos y su destino; pretende en una única empresa una triple contribución. En primer lugar, porque entendemos que es la primera vez que se realiza una apropiación antropológico-filosófica de la teoría junguiana, razón por la cual la tarea no consiste en consignar los aportes ya asumidos, ya realizados, en determinadas concepciones antropológico-filosóficas, sino en construir un modelo antropológico-filosófico a partir de la teoría junguiana. En segundo lugar, porque según intentaremos demostrar, dicha apropiación resulta fecunda a la mencionada disciplina filosófica, en particular en relación con la posibilidad de concebir una antropología que asuma el concepto de inconsciente sin perder ni reducir las esferas instintivas y espirituales del hombre. En tercer lugar, intentaremos hacer explícitas, dentro de ciertos límites, un conjunto de contribuciones, de alguna manera implícita en el punto anterior, que atañen a la antropología filosófica y cuyo tratamiento otorga mayor fecundidad al modelo antropológico construido, aunque de alguna manera lo exceden.

Antes de detallar la naturaleza y el alcance de estas contribuciones debemos justificar, por una parte, la elección de la teoría junguiana y, por la otra, la utilización de la expresión "una antropología filosófica" en el título de la presente obra.

En el medio filosófico y, en menor medida, en el mismo medio

psicológico, la obra de Jung sufre una suerte de vacío, de conspiración del silencio que, a nuestro entender, no guarda proporción con el valor, la enjundia y la originalidad de su propuesta teórica y práctica. Sin duda, el mencionado vacío solamente puede considerarse injustificado si efectivamente el mismo no guarda proporción con el valor de la teoría y, para ello, -al menos desde la filosofía- no cabe más demostración que sacar a la teoría de su aislamiento mediante un diálogo filosófico con la misma. Ahora bien, esa es la tarea que, limitadamente, nosotros intentamos aquí, con la esperanza de que nuestra misma propuesta sea **per se** la más sólida justificación, tornando explícitos sus valores intrínsecos. Pero, obviamente, esa será en todo caso una justificación que - así lo esperamos- se apreciará al final; por ello, a esta altura inicial, so pena de caer en una **petio principii**, no cabe mencionarla como justificación, sino a los efectos de explicitar nuestra primera contribución. Hay, sin embargo, dos razones, vinculadas entre sí que, al menos con el mero valor de indicios, justifican una sospecha respecto de las razones de ese vacío. Por una parte, la teoría y práctica junguianas han influido no sólo en concepciones psicológicas, sino en las más diversas áreas del saber y la cultura. Basta mencionar a modo de brevísimo y muy incompleto recordatorio, limitándonos a los ejemplos más cercanos al tiempo de Jung y excluyendo a la propia psicología y psiquiatría, en el área del estudio de las religiones a Mircea Eliade (fenomenólogo de la religión), Henry Corbin (islamista y especialista en filosofía alemana), D.Suzuki (budólogo), Evans-Wentz y Giuseppe Tucci (tibetanólogos), Heinrich Zimmer y J.Hauer (indólogos), Richard

Wilhelm (sinólogo), Gilles Quispel (especialista en gnosticismo), Karl Kérenyi y F.M.Cornford (helenistas), Arnold Toynbee (historiador), Paul Radin y John Layard (etnólogos), E. R. Curtius (estudios literarios), Schindler (filosofía política), Erich Fechner y Max Imboden (filosofía del derecho). La teoría junguiana aunque recibió no pocas críticas adversas por parte de algunos teólogos católicos y protestantes, influyó reconocidamente en muchos de ellos (Paul Tillich, Hans Schär, Victor White, Edmond Rochedieu). Asimismo, la influencia alcanzó las ciencias naturales y exactas; Adolf Portmann (biología), K.Lorenz (etología), W.Pauli, P. Jordan, David Bohm, F.Capra (física) etc. (1)

Por otra parte, fuera de un número discreto de aproximaciones filosóficas, que naturalmente tendremos en cuenta en nuestra investigación, que tienen por objeto estudiar la epistemología junguiana, objetar su psicologismo o, en algunos casos, limitarse a consignar sus supuestos filosóficos y antropológicos o sus influencias filosóficas y conformarse con etiquetar a nuestro autor de múltiples maneras, entendemos que no existe un intento serio de abordaje filosófico de la obra junguiana. Pero esta aparente desproporción entre su impacto en la cultura de nuestro siglo y el relativo silencio de parte de la filosofía, no suscitaría mayores sospechas si pensadores mayores (Jaspers, Scheler, Ricoeur) no abordaran tangencialmente y erróneamente la teoría junguiana. Mencionaremos algunos ejemplos a lo largo de nuestro trabajo, pero sólo en la medida de nuestras necesidades, pues escapa a nuestros propósitos la confección de un catálogo de omisiones y errores. Pero el ejemplo más notorio lo hallamos en Ricoeur, autor de quien este

trabajo es deudor reconocido, que en su lúcido intento de recuperación filosófica del concepto de inconsciente cae, a nuestro entender, en los mencionados desvíos. De esto daremos cuenta detallada, más abajo, en este mismo Prólogo y, sobretodo, en la Segunda Parte del trabajo. Aunque no sea del todo relevante abocarnos a indagar la razón del mencionado silencio, resulta sugestivo destacar que, cuando ese silencio se rompe las objeciones más o menos ocasionales, más o menos circunstanciadas respecto de la teoría junguiana, pueden clasificarse en tres grandes grupos: en primer lugar, objeciones epistemológicas referidas a la construcción interna de la teoría; en segundo lugar objeciones relacionadas con su supuesto psicologismo que, por una parte lo harían transgredir ilegítimamente las fronteras de la ciencia empírica y, por la otra, lo harían caer en una suerte de panpsiquismo que reduciría toda realidad extrapsíquica (humana, natural, divina) a un mero epifenómeno psíquico o, más aún, para algunos críticos extremos a meros impulsos inconscientes. En tercer lugar objeciones, opuestas a las anteriores, referidas a su supuesto "espiritualismo" que vería equivocadamente la presencia el espíritu en procesos psíquicos que en definitiva se remiten al campo de la libido sexual.

La primera objeción (o conjunto de objeciones) ha merecido, como señalamos, una literatura más abundante y más equilibrada, aunque referida a cuestiones de detalle de los cuales daremos cuenta oportunamente en la medida de lo necesario. La segunda objeción, en su versión más moderada, sin duda requiere de mayor atención, pues podría hablarse de psicologismo junguiano en virtud de algunas

afirmaciones metateóricas de Jung, aunque a nuestro entender, éstas no son del todo coherentes con su propia teoría, que no es psicologista como intentaremos demostrar en dialogo crítico con Martin Buber. Pero la versión extrema de esta segunda objeción y, su opuesto, la tercera objeción, aunque suelen partir de posturas teóricas antagónicas entre sí, todas ellas presuponen erróneamente, que la teoría junguiana es una mera derivación de la teoría freudiana, en el mejor de los casos un mero ahondamiento más o menos feliz y, en el peor, una deformación de la misma. Nuevamente, prescindiendo de una valoración de la teoría, se lee a Jung-si es que se lo lee-con un patrón freudiano, para luego comprobar que las coincidencias se deben siempre a que Jung fue su discípulo y, sus diferencias, con excepción de algunos aportes iniciales de la Escuela suiza, reconocidos por el propio Freud, como meros desvíos. Sin duda, Freud ejerció una influencia en Jung, y en menor medida, Jung ejerció una influencia en Freud. No es nuestro propósito agregar un capítulo a la ríspida polémica Freud-Jung, sobre la cual existe una vasta literatura, por lo general poco equilibrada y teñida de prejuiciosas adhesiones y rechazos. Pero no podremos obviar una contrastación con algunos de sus planteos teóricos, por dos razones; una de ellas está vinculada con la utilización de la metodología utilizada por Ricoeur para abordar a Freud, tal como indicamos más abajo. Pero la otra, lejos de ser ocasional, se funda en la necesidad de que pueda abordarse filosóficamente una psicología de la profundidad, libre del monopolio freudiano. Como tendremos oportunidad de demostrar, aún antes de elaborar su propia teoría, e incluso previamente a su asociación con

Freud, Jung se inclinó a un concepto de inconsciente que no se identificaba con lo reprimido (como hasta cierto punto lo hacía la primera tópica freudiana) y, por cierto, que no limitaba la libido al interés erótico. No basta para ello limitarse a sus lecturas tempranas de los precursores occidentales del concepto de inconsciente (von Hartmann, Carus, Schopenhauer, Leibniz, etc.) o a su interés por las tradiciones religiosas antiguas que de alguna manera anticipan el concepto de inconsciente colectivo. (2) Es menester advertir que estas influencias ya se apropian a modo de tímido atisbo en su obra temprana, a nuestro entender ya implícitamente signada por su clave de bóveda, el concepto de personalidad total, que no sólo abarca sino que unifica conciliando el par antagónico consciente/inconsciente. El mismo Jung que reconocía que sus investigaciones partían de una determinada **Weltanschauung** y consideraba su deber ético y epistemológico explicitar a la misma lo más posible, también admitía que: "El contraste entre Freud y yo se remite a diferencias esenciales en nuestros supuestos básicos."(3)

En relación con la utilización de la expresión "una antropología filosófica" en lugar de "la antropología filosófica", caben dos motivos signados, respectivamente, al menos en su intención por un ejercicio de "audacia" y de "humildad". De "audacia" porque, como señalamos, no se trata de registrar aportes mas o menos dispersos en el área de la antropología filosófica, sino de integrar los mismos en un modelo lo suficientemente completo como para dar "una" respuesta a las grandes cuestiones antropológicas. Obviamente, ese modelo es probablemente

solo uno de los modelos posibles porque , como ocurre con toda reconstrucción, se basa en una interpretación que no puede garantizar su exhaustividad ni su asepsia, es decir, estar constituida exclusivamente a partir de la teoría junguiana y por la totalidad de la misma. No obstante, un ejercicio de probidad y de rigor nos compromete a explicitar los criterios metodológicos adoptados en cada paso de tal reconstrucción y el sentido con el cual adoptamos determinados conceptos junguianos. Tampoco se tratará de un modelo cerrado, definitivo, sino que intentaremos mostrar, en algunos casos, que ciertas temáticas pueden ser apropiadas diversamente. Como dijimos, también motiva la expresión antes aludida, un ejercicio de "humildad", porque se trata de "una" propuesta de una teoría antropológico-filosófica que, para encumbrarse en "la" antropología filosófica, deberíamos nosotros más allá de que esa sea su aspiración haber si no concluído, al menos avanzado en un diálogo victorioso con la antropología filosófica en su conjunto, cosa que obviamente excede nuestras posibilidades. No obstante, si se tienen en cuenta estas salvedades, cabe también hablar de aportes de la teoría junguiana a "la" antropología filosófica. Debe aclararse, asimismo, que el modelo reconstruido, aunque a nuestro entender es valioso en propuestas, no se presenta ni como el mejor modelo antropológico ni como nuestra propia posición antropológica. En este sentido, todo nuestro abordaje y el diálogo filosófico que encaramos con la teoría junguiana, tiene por objeto la construcción de lo que consideramos el mejor modelo posible dentro de los límites teóricos de la misma. Por lo tanto, escapa a nuestros propósitos un diálogo crítico con la misma

destinado a una toma de posición; tarea que ensayamos muy limitadamente nosotros en el pasado desde la antropología personalista, en particular la de F.M. Sciacca y desde el existencialismo, bajo el generoso estímulo de su autor el P. Ismael Quiles (4); pero entendemos que una tarea de esa magnitud solo podría encararse plenamente, ulteriormente y a partir de la que aquí emprendemos.

Para cumplir con nuestro propósito, hemos dividido la presente obra en dos partes.

En la Primera Parte titulada "Una revisión crítica de los conceptos junguianos fundamentales", intentamos reconstruir críticamente el meollo de la teoría junguiana a partir de la bipolaridad de conceptos fundamentales que problematizan la comprensión del hombre, a saber instinto/espíritu; consciente /inconsciente ; yo/sí-mismo, etc. y que se integran en una peculiar concepción unitaria de la persona humana, tematizada fundamentalmente mediante la línea conceptual símbolo/imaginación y proceso de individuación/sí-mismo.

Esta reconstrucción crítica se limitará a aquello que suele denominarse la "zona teórica" y no problematizará la "base empírica", razón por la cual los ejemplos presentados se reducirán al mínimo indispensable y tendrán como único propósito ejemplificar cuál es la naturaleza de los fenómenos que intentan explicar determinadas hipótesis, por ejemplo el "arquetipo". Por otra parte, nuestra tarea paralela a la presente como coordinador del área de antropología y mitología en el marco de una Investigación titulada "Aportes para una sistematización de los trastornos mentales graves a partir de la Psicología Analítica",

desarrollada en los Hospitales José T. Borda y Braulio Moyano bajo la dirección técnica y académica de la Universidad Argentina John F. Kennedy, fue y es de gran utilidad para profundizar no pocos conceptos teóricos a partir de una confrontación empírica con las formaciones simbólicas de los pacientes.(5)

El procedimiento elegido consistirá en el estudio de los movimientos conceptuales y lexicales a lo largo de las diversas etapas del pensamiento junguiano con el objeto de alcanzar una demarcación lo más precisa posible. Aunque se tendrán en cuenta los comentarios principales, se privilegiará el trabajo con las fuentes y en particular las más tardías, en donde hayamos desarrollos y explicitaciones que permanecían **in nuce** en textos más tempranos. No obstante, no puede prescindirse de esos primeros textos por cuanto Jung nunca escribió una obra en la cual pretendiera una sistematización de toda su teoría; por el contrario, cada nueva obra abre un nuevo horizonte que en algún grado supone y a la vez modifica en algunos aspectos a las anteriores. Existen, sin embargo, numerosas obras metodológicas y metateóricas junguianas que son de principal interés para nuestra investigación. Aunque no hemos dedicado un apartado particular al estudio de las vastísimas y variadas fuentes que influyeron en Jung; está en el trasfondo de este trabajo un estudio de las mismas que sirvió para contextualizar no pocos de sus conceptos; damos cuenta de ello en ocasión del análisis de algunos conceptos sólo en la medida en que nos sirva para nuestros propósitos.

En gran medida, las ambigüedades e imprecisiones de las cuales no esta

exenta la obra junguiana se deben a que el desarrollo de la misma, que tiende a una mayor complejización, no siempre se detiene en una revisión crítica de sus conceptos. El mismo Jung lo admitió; "Sólo puedo formular mis pensamientos en la medida en que irrumpen en mí. Es como un géiser. Aquellos que vienen después de mí deberán ponerlos en orden". (6)

Sin duda, esto exige un análisis crítico del método junguiano, cosa que encaramos en la Primera Parte y, en particular, una discusión acerca del supuesto psicologismo de nuestro autor. No obstante, las cuestiones metodológicas se retoman nuevamente en la Segunda Parte cuando se encara la apropiación filosófica de la teoría junguiana. Para todo esto, se tendrán en cuenta las discusiones o aportes de pensadores y estudiosos contemporáneos (Freud, Eliade, Buber, Pauli etc.) solamente en la medida en que sirvan a nuestros propósitos. No se tendrán en cuenta, en cambio, las propuestas de las llamadas corrientes postjunguianas que, al remitirse explícita o implícitamente a referentes teóricos ajenos a la teoría junguiana, desorbitarían la investigación. (7)

La Segunda Parte, titulada "Un modelo antropológico-filosófico junguiano" emprende nuestro propósito fundamental, en continuidad con la Parte anterior, pues no solo se retoman cuestiones relacionadas con el método junguiano, sino que asimismo se completa la revisión crítica encarada previamente, fundamentalmente en relación con la dinámica psíquica, en parte para evitar innecesarias repeticiones. Pero la razón principal de esta continuidad y del completamiento en la Segunda Parte de lo encarado en la Primera que esperamos demuestre la unidad

del planteo, surge de la misma apropiación filosófica de la obra junguiana que se realiza fundamentalmente a partir del desarrollo del proceso de individuación, en donde necesariamente se retoman dinámicamente los conceptos analizados -en parte- estructuralmente en la Primera Parte.

Para cumplir con nuestro propósito, recurrimos a los análisis que Ricoeur implementa en su abordaje de Freud en **De l'interprétation. Essai sur Freud** y, en menor medida, en **Le conflict des interprétations. Essai d'herméneutique** (8) Nos ceñiremos exclusivamente al Ricoeur intérprete de Freud y, eventualmente, a los textos que corresponden a esta etapa de su proyecto filosófico, omitiendo desarrollos posteriores de su obra, aunque éstos sean de interés antropológico. Esta tarea profundiza y amplía trabajos nuestros anteriores en donde retomábamos la preocupación de Ricoeur en relación con el hecho de que el problema del inconsciente pone en cuestión el conjunto del proyecto filosófico. (9) Aunque la problemática presentada por Ricoeur excede la antropología, la considera explícitamente: "...lo que esta en juego -afirma Ricoeur- es la posibilidad de una antropología filosófica capaz de asumir la dialéctica del consciente y del inconsciente..." (10) Ricoeur desarrolla sus análisis tomando como **datum** el concepto de inconsciente freudiano y, nosotros intentamos demostrar en su momento que la tarea realizada por Ricoeur se resuelve sin la sombra de eclecticismos, es decir más satisfactoriamente desde el inconsciente junguiano. Pero nuestro propósito y, por ende, también la tarea son aquí mucho más vastos y, si

bien el fundamento de la elección del pensamiento de Ricoeur se torna más evidente luego de la lectura de la Primera Parte, podemos anticipar que dicha elección se debe a tres razones. En primer lugar porque, de algún modo, su pensamiento, movido por 'el deseo de una ontología', se orienta antropológicamente, pues manifiesta el intento de "comprender mejor al hombre y el vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes." (11) En segundo lugar, porque Ricoeur reconoce que esta ontología, según la "vasta tradición de la filosofía moderna", comienza en el hombre mismo, a partir de una verdad, la del **Cogito**, pero que es sin embargo "tan invencible" como abstracta y vacía", por cuanto el ego pensante 'requiere ser 'mediatizado' por las representaciones, las acciones, las obras, las instituciones, los monumentos que lo objetivan; es en todos estos objetos, en el sentido, más amplio del término, que el ego debe perderse y encontrarse." (12) En tercer lugar, por una doble razón; por un lado Ricoeur parte de una hermenéutica instaurativa, o como el mismo señala 'restauradora' de los símbolos y del mito al punto de entender su filosofía como una 'repetición filosófica del mito' (13) y, por el otro, de un intento de recuperación del concepto de inconsciente. Como podrá verse, las razones antes mencionadas se enlazan y se potencian, por cuanto ante el descentramiento del **Cogito** por parte del inconsciente, sólo cabe un descentramiento definitivo del hombre que desemboca en una antiantropología, o bien en un recentramiento antropológico que de cuenta de la dinámica consciente/inconsciente.

Merecerá una consideración particular la relativa afinidad de la hermenéutica junguiana con la ricoeuriana pues, en alguna medida, la

primera anticipa momentos de la segunda, disponiéndose a un enlace que permite una relectura filosófica desde el movimiento íntimo de los símbolos. Este procedimiento nos ha permitido, al menos en un primer momento, no ubicarnos fuera de la teoría junguiana, como si intentáramos partir de una reconstrucción "en bloque" y "terminada" de la misma, para luego deducir sus supuestos antropológicos. Por el contrario, este abordaje nos permite rescatar el recorrido íntimo de la dinámica psíquica y, desde sus diversos despliegues simbólicos. Los detalles metodológicos se desarrollan al comienzo de la Segunda Parte. Cabe señalar que escapa a nuestros propósitos un estudio, siquiera parcial de la obra de Ricoeur o la discusión de sus presupuestos metodológicos.

Puede considerarse, en cambio, como una consecuencia secundaria de nuestra tarea una objeción a la actitud de Ricoeur respecto de Jung, que según señalamos formaría parte del vacío a la cual fue sometida la obra de Jung en gran medida por ser considerada la misma como un pseudofreudismo.

Aunque Ricoeur se abstiene de una interpretación de Jung, acaso porque en algún lugar ha dicho que con Jung todo corre el riesgo de confundirse, sin duda, una mención ocasional que hace de nuestro autor, demuestra que parece no haberlo comprendido o, al menos, no ha advertido que el arduo ejercicio hermenéutico que emprende con Freud encaminado a una recuperación de una ontología del hombre que de cuenta de lo pulsional e inconsciente, es decir, de la regresión y a la vez del espíritu, es decir, de la progresión, está prevista en la versión más

madura de la teoría junguiana como una posibilidad, dentro de los límites de una teoría científica más rica, menos preñada de eclecticismos, más disponible para una hermenéutica filosófica restauradora. Ya en la **Simbólica del Mal**, anticipando el **Ensayo sobre Fuere** antes citado, aunque no identifica las metapsicologías freudiana y junguiana, desde cierto punto de vista las pone en un pie de igualdad pues ambas son arqueologías que emprenden el camino regresivo hacia lo infantil (Freud) y hacia el arcaísmo de la humanidad (Jung) que deben ser completadas con el camino prospectivo que aporta la fenomenología de la religión. Ricoeur intentará descubrir una posibilidad intrínseca a la teoría freudiana en su misma intención terapéutica que consiste en devenir adulto pero no advierte que la diferencia fundamental entre la teoría freudiana y junguiana no consiste en grados o modalidades de regresión, uno limitado a lo infantil/personal, otro a lo colectivo, ni en una diferencia en las terapéuticas en razón de dirigirse a 'tipos diferentes de enfermos'. (14) Si bien de lo último no nos ocuparemos más que indirectamente, sin duda, en la obra acabada de Jung la intención terapéutica trasciende los límites de la psicopatología psiquiátrica limitada a semiologías y nosologías, y apunta a una comprensión del hombre, de su situación dolorosa en el mundo; hombre herido de finitud y contingencia, fuente ésta de sus desarraigos, de sus males. M. En definitiva ya no es "terapéutica" sino "**cura animarum**", que sólo puede ser estimulada a través de los mismos procesos autocurativos que ofrece la psique y que exige tomas de consciencia que trascienden toda terapia, -aún la

junguiana-, para abrirse al ámbito autónomo de lo sagrado.

Pero, lo que es más importante para nuestros propósitos -y que no es ajeno a lo anterior-, no se limitan las diferencias entre las respectivas metapsicologías a cuestiones de grado en la regresión, sino que en la teoría junguiana la progresión es un **a priori** de la regresión (aunque en ciertos momentos se trate de una suerte de "regresión para la progresión"); pues la **libido misma** manifiesta un carácter prospectivo. Más allá de los problemas epistemológicos de la teoría junguiana, partir de la misma presenta, a la vez, las ventajas de una teoría restauradora de lo espiritual y lo sagrado y las desventajas de una teoría que ya impone su dirección propia.

A lo largo del trayecto en diálogo con Ricoeur se irá configurando con mayor precisión no sólo en qué sentido podemos afirmar que el sí mismo es la esencia del hombre de acuerdo con este modelo antropológico, sino también el puesto del hombre en el cosmos, su relación con lo sagrado y, en definitiva, sino todos, al menos algunos de los más significativos "monopolios humanos", para utilizar una expresión scheleriana.

Cabe referirse aquí a la tercera contribución (o al conjunto de contribuciones) aludida en un comienzo que surgirán del mismo recorrido, a saber:

A) El inevitable diálogo con Freud, sobretodo contrastando el carácter meramente arqueológico de su dinámica, frente al carácter arqueológico-teleológico de la dinámica junguiana, define más claramente las distancias de fondo entre ambas teorías.

B) El modelo antropológico junguiano apropia, parcialmente, algunos aportes de las antropología arcaicas y orientales, respondiendo de alguna manera a la preocupación de Elide, según la cual el pensamiento antropológico occidental se ha acantonado en un pretendido universalismo que encubre un prejuiciado provincianismo.(15) Estos aportes no surgen en la obra junguiana exclusivamente a partir de un diálogo intercultural sino de la observación de determinados fenómenos psíquicos que no habían sido considerados hasta la fecha por el pensamiento occidental. Ciertos textos "sacaron a Jung de su aislamiento", es decir, le permitieron una elaboración teórica de esos fenómenos que él comprobaba en sus pacientes a partir del paralelismo simbólico o, incluso, de las propias teorizaciones de ciertas tradiciones occidentales y orientales. En ningún caso encontramos en Jung una actitud descentrada respecto de las culturas ajenas, pero sí un interés por todo lo que ellas puedan aportar para echar luz sobre la condición humana. Por otra parte, para Jung la lamentable situación psíquica del hombre contemporáneo sólo puede ser superada mediante una recuperación de lo más alto de las propias raíces culturales; así, por ejemplo, para limitarnos al Oriente, lo peor que puede hacerse es una imitación de sus valores, por el contrario: "Debemos alcanzar los valores orientales desde dentro y no desde afuera, buscando en nosotros mismos..."(16)Y este "desde dentro" en la teoría junguiana aludirá a la disposición antropológica orientada tanto por los valores familiares y culturales asumidos conscientemente, cuanto por los valores en los cuales "se habita" inconscientemente y desde una modalidad única e

irrepetible en cada ser humano que intente vivir como tal. Así, los actuales excesos del pseudo-orientalismo, el ocultismo, la *bizarrierie*, no justifican que la indagación científica se imponga límites arbitrarios y atribuya sin más a las tradiciones ajenas o antiguas las irresponsables y peligrosas adhesiones de algunos o los estériles y prejuicios rechazos propios no sólo de la ignorancia del hombre común, sino de aquella que surge de la "miserable vanité de savants".

C) Aunque no lo desarrollamos explícitamente, como de alguna manera anticipamos muy brevemente en algún trabajo anterior (17), la teoría junguiana proporciona argumentos para refutar ciertas tendencias antiantropológicas contemporáneas, basadas en el descentramiento del inconsciente, en principio inspiradas o afines a la teoría lacaniana. Como ya se adelantó, y como se verá, el inconsciente junguiano descentra compensatoriamente la unilateralización de la conciencia, pero predomina en la dinámica psíquica un recentramiento en el sí mismo.

Entendemos que nuestra tarea hubiera quedado inconclusa si no termináramos con una síntesis, con un balance global que nos permitiera ubicar a la teoría en perspectiva y en relación con la antropología filosófica en su conjunto. Para ello, hemos elegido un diálogo con Max Scheler, en particular a partir de su pequeña obra **Die Stellung des Menschen im Kosmos**, que da en resumen los puntos capitales de su antropología filosófica. No podemos justificar la necesidad de la elección particular de este autor, aunque sí su conveniencia, en virtud de dos razones fundamentales. En primer lugar, porque al tratarse de uno

de los fundadores de esta disciplina, quien la encara preocupado porque aún carecemos de una idea unitaria de hombre, ubicamos el modelo antropológico en diálogo y en perspectiva con la tradición antropológica, aunque más no sea desde la óptica de Scheler. En realidad se trata meramente de una "apertura" al diálogo a partir de ciertas precisiones teóricas, con la tradición filosófico-antropológica por cuanto una discusión circunstanciada con la misma excedería ampliamente nuestros actuales propósito y, sin duda, nuestras fuerzas. Asimismo, en este caso cabe las mismas advertencias que hicimos con respecto a Ricoeur; no intentamos ni un estudio ni una crítica siquiera parcial de la obra de Scheler. En segundo lugar, porque su definición de la esencia del hombre como espíritu, o más precisamente como persona, entendida como él "...centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito..." (18), irreductible a la "vida" fisiológica y psíquica, permite poner en perspectiva el "espiritualismo" junguiano en relación con la vida instintiva. Como es sabido, la posición de Scheler es en este punto extremosa, aún en relación con sus obras anteriores, pues aunque reconoce los grados psicofísicos en el ser humano, el espíritu por una parte se opone a ellos aunque puede dirigir a los impulsos a una espiritualización, misión suprema del hombre. Ha sido Scheler uno de los primeros y más acérrimos oponentes al psicologismo y un certero crítico del concepto de sublimación freudiano; Jung al mencionarlo ocasionalmente junto a Klages celebra como "...bastante moderado el restablecimiento del espíritu de que se ocupó Scheler..." (19) La construcción de un modelo antropológico

exige, por una parte, el análisis de numerosas problemáticas y, por la otra, una labor de síntesis. Ambos momentos, analítico y sintético, podrían extenderse *ad libitum* ;en el primer caso la tarea sería imposible, en el segundo estéril pues la síntesis no sería relevante. Quizás no haya criterios definitivos para mediar en esta cuestión; nosotros por nuestra parte nos hemos guiado por dos criterios; uno de ellos, el más obvio, lo proporcionan los mismos cuestionamientos de la antropología filosófica que toman perentorias ciertas respuestas, máximamente acerca de la esencia del hombre; otro de ellos, lo proporciona el mismo movimiento circunvalante de la teoría junguiana o, mejor dicho, del proceso de individuación según el cual cada momento apropia los anteriores y revela el centro hacia el cual se dirige y desde el cual es dirigido, a saber, el sí mismo, el *Selbst*. Esto se compadece a nuestro entender con el método junguiano y con el que hemos elegido apoyándonos al menos inicialmente en la hermenéutica de Ricoeur. Somos conscientes, asimismo, que un modelo -en donde evidentemente predomina la síntesis- esta más expuesto a las objeciones que una labor de análisis. Creemos que, aunque este intento sea modesto y lábil, es más acorde con el temple de la antropología filosófica que de alguna manera parece estar llamada, quizás hoy -época de fanatismos y pobres ambigüedades- más que nunca, a exponerse en la afirmación, a ser consecuente con una actitud genuinamente tética.

Para la realización del presente trabajo hemos utilizado tanto la versión alemana cuanto la inglesa de las **Obras Completas** de Jung y, en menor medida, los Seminarios, la autobiografía y las Cartas, así como todas las

traducciones castellanas publicadas a la fecha que sólo abarcan una parte de la vasta obra de nuestro autor. En todos los textos citados o aludidos nos hemos basado en la versión original (mayormente alemana, aunque hay algunos trabajos originales en inglés y alguno en francés) y consultado con la versión inglesa, ya sea para controlar la traducción castellana (si la hay), corregirla si es necesario o limitarnos a consignar la propia. De todo esto se da cuenta en las respectivas notas. La Bibliografía, al final del presente trabajo, consigna minuciosamente las versiones utilizadas y, asimismo, intenta poner orden en el gran número de trabajos que fueron reeditados en distintas lenguas bajo una gran diversidad de títulos y en ordenaciones diferentes. Una actitud similar se sigue con el resto de los autores tratados, aunque las notas correspondientes aclaran en cada caso el criterio adoptado.

Por último, quisiéramos expresar nuestro agradecimiento a la Prof. Celia Lynch Pueyrredon, Decana de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador porque sin su estímulo moral e intelectual, este trabajo no sería hoy una realidad. Asimismo, agradecemos al Prof. Héctor Ciocchini, porque la investigación que llevamos a cabo junto a él sobre iconología antigua y renacentista de acuerdo con el método Warburg, nos permitió abreviar de su inmenso saber e inspirar no pocas de estas páginas. Al Dr. Néstor Costa, Vice Decano del Departamento de Psicología de la Universidad Argentina J.F. Kennedy, reconocido junguiano, por habernos brindado la posibilidad de participar en la investigación de campo, mencionada más arriba por él dirigida y, también, por haber podido discutir muchas de las cuestiones vinculadas

con este trabajo y así beneficiarnos de sus vastos conocimientos sobre el tema. Nuestro especial reconocimiento al Dr. Enrique Corti, Profesor titular de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, por haber asumido generosamente el riesgo de dirigir esta Tesis. Por último, quisiéramos rendir un homenaje al R.P. Dr. Ismael Quiles S.J., con quien colaboramos en la cátedra de Antropología Filosófica de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, de la cual hoy somos titular, durante varios años; no sólo porque de él heredamos una apertura hacia el Oriente a partir de una fidelidad al Occidente en general y a la filosofía en particular, sino porque hace más de una década nos alentó para que emprendiéramos una investigación como la que aquí abordamos. Last but not least, a mi esposa Sylvie, porque junguianamente hablando no hay lógos verdadero sin éros.

Primera Parte

**“ Una Revisión Crítica De Los Conceptos Junguianos
Fundamentales’**

PRIMERA PARTE :

"UNA REVISION CRITICA DE LOS CONCEPTOS JUNGUIANOS FUNDAMENTALES"

Capítulo 1

El método

El propósito de este capítulo consiste en una aproximación crítica al método junguiano o a "los" métodos junguianos, pues la evolución de su teoría obligó a Jung a reiterados replanteos epistemológicos, que no siempre integraron unitariamente la diversidad de sus propuestas metodológicas. Intentaremos demostrar que, más allá de esta diversidad y de no pocas oscilaciones y vacilaciones en este sentido, existe una coherencia metodológica subyacente a la teoría junguiana y, a la vez, una coherencia en la evolución metodológica que se compadece con la evolución de la teoría como un todo.

La tarea emprendida en el presente capítulo se torna imprescindible, en primer lugar para llevar a cabo debidamente la revisión crítica de los conceptos junguianos que abordaremos en esta Primera Parte y, en segundo lugar, porque la construcción del modelo antropológico que realizamos en la Segunda Parte retoma el movimiento íntimo de los símbolos de acuerdo con la hermenéutica junguiana, apoyándose en la propuesta

hermenéutica de Ricoeur, para así descubrir que la primera reclama -más allá de su planteo explícito- objetividades extrapsíquicas y, acaso, metaempíricas. Por ello, en gran medida, este capítulo se enlaza y se completa con los desarrollos referidos a la hermenéutica junguiana en relación con la de Ricoeur de la Segunda Parte y, asimismo, con las consideraciones vinculadas con el concepto de sincronicidad. A partir de este último concepto la propia teoría junguiana -contra sus recaudos iniciales- no sólo excede los límites de la ciencia psicológica, sino también los de toda ciencia empírica o, al menos, se ubica esta vez explícitamente en una zona limítrofe a la metafísica. En relación con ello, también se trata en la Segunda Parte el problema del supuesto psicologismo junguiano en diálogo crítico con Martin Buber. A lo largo de la extensa obra junguiana hallamos numerosas consideraciones metodológicas, incluso algunos trabajos dedicados exclusivamente a esta problemática, pero no así la elaboración de una suerte de **“de methodo psychologica”** que de cuenta completa y definitiva de los fundamentos epistemológicos de su teoría. Jung era consciente, sin embargo, que sus investigaciones abrían un campo fenoménico novedoso para su época, que requería permanentes revisiones metodológicas.

No obstante, nuestro autor era un hombre de ciencia, no un epistemólogo, que en principio utilizaba aquello que lisa y llanamente denominaba como todo científico de su época el

"método empírico"; es decir, el establecimiento de hipótesis científicas partiendo de la descripción de las realidades observadas. Pero, dada la naturaleza de los fenómenos investigados, el método empírico utilizado por Jung no podía ser experimental. Jung se abocó a la experimentación en sus investigaciones sobre la asociación que tempranamente le hicieron ganar reputación en el medio científico (1), pero consideraba que era insuficiente y hasta inconveniente para el estudio del objeto de la psicología; la psique en su totalidad. Hacia 1928, escribió : "Los fenómenos psíquicos complejos, que nos ocupan, escapan en su totalidad a la experimentación. Los cobayos de la psicología experimental, los cronoscopios y los cimógrafos no tienen utilidad alguna para nosotros." (2) Sin embargo, como se dijo, esto no sólo se debe a una cuestión de utilidad, sino también de inconveniencia; un texto tardío, de 1951 así lo expresa claramente: "Cada experiencia se concibe con el fin de plantear una pregunta bien definida. Con este propósito elimina, tanto como sea posible, todo elemento perturbador e inútil. Dicta sus condiciones, las impone a la naturaleza y le permite, de esta manera, dar una respuesta a la pregunta que hace el experimentador... Obrando así se excluye, en forma deliberada y cuidadosa, el libre juego de la naturaleza en la plenitud de sus virtualidades. Quien quiera comprender ese juego, de posibilidades ilimitadas, debería formular una pregunta que no implique -o casi- condiciones (...) Pero el inconveniente

de tal proceder salta a la vista: a la inversa de la experiencia científica, se ignora por completo lo ocurrido!" (3)

Jung reconoció el condicionamiento subjetivo de una aproximación científica de esta índole (4), por ello al hombre de ciencia le cabe el deber de hacer explícitos, hasta donde sea posible, sus ideas preconcebidas: "Las ideas preconcebidas son inevitables y, puesto que es así, no debe simularse que uno no las tiene." (5) Muchas de las acusaciones referidas a su supuesto subjetivismo o, a que algunas de sus afirmaciones transgreden los límites de la ciencia empírica se resolverían si se tuviera en cuenta este punto de partida. Tal es el caso del psicólogo suizo Heinrich Balmer, quien a nuestro entender acusa injustamente a Jung de subjetivismo cuando afirma que "las reglas psicológicas" de Jung no son "más que reglas personales, determinadas por la concepción del mundo que preexiste en él", pues nuestro autor, consciente de que éste es un condicionamiento relativo pero a la vez ineludible, dedicó en 1927 una conferencia al reconocimiento de que inevitablemente se parte siempre de una disposición (**Einstellung**) que, por un lado condiciona y orienta toda investigación y de la cual, por el otro, la propia psicología analítica da cuenta (aunque, obviamente, lo haga a su vez a partir de sus supuestos) al proponer una diversidad de tipos disposicionales humanos.(6)

En las publicaciones de los años 1906 y 1907, Jung utilizaba, como casi todos los hombres de ciencia de su época, el método

causal-mecanicista que Freud aplicaba a su teoría psicoanalítica.(7) Se trataba entonces de determinar las ocurrencias del pasado que habían causado determinada enfermedad, pues, como es sabido, desde un primer momento Freud vio la verdadera causa de la enfermedad psíquica en las vivencias reprimidas de la infancia. Frey-Rohn considera que fue la observación del significado premonitorio de los sueños, lo que lo ya en 1912 indujo a Jung a distanciarse de este método causal, que calificó de 'reductor' o 'reductivo' (**reduktiv**) y a fundamentar su punto de vista prospectivo -o más precisamente- su método constructivo (**die konstruktive Methode**):

“El punto de vista constructivo...pregunta cómo se tenderá desde esta alma un puente hacia su futuro (...) El método constructivo produce como resultado inmediato (...) una línea de desarrollo psicológico, una vía por así decir...”(8)

El punto de vista causal así entendido era para Jung 'reductor' por cuanto remitía a lo arcaico, a lo regresivo que en definitiva es disolvente. Era una “comprensión hacia atrás” frente a la “comprensión hacia adelante” por él propuesta. De alguna manera esto anticipa las críticas de Bachelard a Freud que pueden resumirse con ésta su lapidaria metáfora :“Explica la flor por el abono.”(9) Desde el punto de vista clínico y, como tendremos oportunidad de desarrollar, desde el punto de vista antropológico, esto es de capital importancia pues, mientras la visión causal-reductora persigue la perturbación, la visión

constructiva tenía como principal propósito la situación actual y la solución del "conflicto presente" (10) Pero este método así planteado, todavía no pone en evidencia su verdadero alcance que, como veremos, es el estudio de la personalidad total.

Un esbozo de esta ampliación la hallamos en este texto:

"Cuando se sabe por qué ha surgido en una persona todo cuanto ha surgido, solo la estamos entendiendo a medias. Y si sólo se tratara de eso, tanto daría que hubiera muerto hace tiempo. Pero no la habremos comprendido en cuanto ser viviente. Pues la vida no tiene únicamente un ayer y no se explica por el hecho de que reduzcamos el hoy al ayer. La vida tiene también un mañana, y el hoy solamente se entiende cuando somos capaces de añadir, a lo que ayer fue, los brotes que apuntan hacia el mañana.(11)" Más tarde, en las definiciones que agrega a **Tipos Psicológicos**, Jung afirmó que utilizaba el término 'constructivo' (**Konstruktiv**) como aclaración del término "sintético", para designar un método opuesto al reductor. "El punto del que parte el método constructivo es el producto inconsciente en cuanto expresión simbólica que presenta por anticipado un fragmento de desarrollo psicológico." (12) Es interesante señalar que, como ejemplo de aplicación de este método citó en nota a **Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultes Phänomene**, su opera prima de 1902, muy anterior a su conocimiento personal de Freud, todo lo cual indica que, de alguna manera, Jung utilizaba inicialmente este método aunque no lo hiciera aún de modo explícito y

sistemático. Jung tomó el concepto, anticipado por Maeder respecto de la existencia de "...una auténtica **función prospectiva** de lo inconsciente que anticipe el futuro del desarrollo psicológico" (13) Aunque, como el mismo Jung advirtió, Freud atribuía cierto finalismo a los "guardianes del dormir", la función prospectiva se limitaba en este autor a los "deseos" que, podríamos agregar nosotros, por otra parte se explican reductivamente a partir de una economía libidinal regresiva. "El propósito del método constructivo es, por lo tanto, -afirma Jung-, establecer un sentido del producto inconsciente en relación a la futura actitud del sujeto." (14) Este "método constructivo" se articulará luego con la amplificación, en definitiva, un método hermenéutico que intenta dar cuenta de ese sentido.

Pero a nuestro entender, el antecedente teórico de todo esto ya lo hallamos en la primera edición de 1912 de la obra que posteriormente llevó el título de **Símbolos de transformación** (15), en donde Jung introdujo su concepto de libido. Desarrollamos ese concepto en el siguiente capítulo ,pero cabe anticipar que, de acuerdo con el mismo, la libido ,aunque única, manifiesta una dinámica tanto regresiva cuanto progresiva. Esta última propiedad le permite a Jung dar cuenta de los procesos constructivos de la psique, a partir de la formación de símbolos y sus transformaciones, lo cual irá dando un sesgo particular a su método.

Numerosas objeciones, en particular de parte de la corriente freudiana, obligaron a Jung por una parte a insistir que no descalificaba al método causal-reductor y, por la otra, a defender mediante una consideración teórica más detallada su concepción energetista-finalista.

Así, en los años 1916 y 1917, escribió: "...No puede discutirse que, hablando en términos psicológicos, vivimos y trabajamos día tras día de acuerdo con el principio del propósito o la intención dirigida, así como del principio de causalidad... No podemos dar una explicación exclusivamente causalista de lo que, sencillamente, se dirige hacia una finalidad. De otro modo llegaríamos a la conclusión expresada en la famosa aseveración de Moleschott: El hombre es aquello que come... No debemos olvidar que la causalidad es un punto de vista. Afirma la relación inevitable e inmutable de una serie de acontecimientos :a-b-c-z. ...La finalidad es también un punto de vista que se justifica empíricamente por la existencia de una serie de acontecimientos en los que la conexión causal es de hecho evidente, pero cuyo significado sólo se torna inteligible en términos de productos finales (efectos finales)..."(16) El modelo al que recurre es el de la física, con sus criterios de lo reversible e irreversible: "Es evidente que la física moderna ha tenido que convertirse de la idea del puro mecanicismo al concepto finalista de la conservación de la energía, puesto que la explicación mecanicista reconocía solamente procesos reversibles, mientras que la verdad

real es que el proceso natural es irreversible. Tal hecho llevó a un concepto de energía que tiende hacia el alivio de la tensión y, por lo tanto, hacia un estado total definitivo.” (17)

Puede notarse en los textos antes citados una oscilación en la consideración del concepto de finalismo. El modelo físico nos presenta un finalismo consecuencia de un gradiente de energía mientras que, en el plano psíquico-humano, aún prescindiendo de toda consideración teleológica metafísica, la finalidad adquiere el significado de “sentido” que el sujeto pone en sus actos voluntarios, intencionales y que dirige su conducta, o que descubre en la misma dinámica psíquica como se verá oportunamente.(18)

En 1928, publicó **Energética psíquica y esencia del sueño** (19) donde, a raíz de las tergiversaciones y rechazos de su concepto de libido se vio obligado a volver sobre consideraciones metodológicas, apoyándose para ello en que “...los sucesos físicos pueden ser abordados de dos modos: desde el punto de vista **mecanicista** y **energetista** respectivamente...”(20) Su fuente no es sólo la física, sino los trabajos de Wilhelm Wundt (21) relacionados con los fundamentos fisiológicas de la psicología. El punto de vista “mecanicista” es aquel que “...concibe todo hecho como resultado de una causa, aceptando que las sustancias inmutables modifican sus relaciones mutuas de acuerdo con leyes constantes.” (22) El punto de vista energetista, en cambio, supone que algún tipo de energía subyace los

cambios fenoménicos y que "...su flujo tiene una dirección definitiva (una meta)pues sigue el gradiente de potencial que no puede ser revertido ." (23) Por tratarse de un concepto abstraído de las relaciones de movimiento y de una meta que no presupone la idea de una anticipación, Jung aceptó que a este punto de vista se lo denomine "finalista" pero no así "teleológico" como hizo Wundt. Ambos puntos de vista tienen valor explicativo, son recíprocos y excluyentes, admite Jung siguiendo a Wundt: "La diferencia entre los puntos de vista teleológico y causalista no es objetiva ni divide los contenidos de la experiencia en dos campos dispares, sino que ambos sólo son formalmente distintos, en el sentido de que a cada relación final le corresponde, como complemento, una concatenación causal, y recíprocamente, a toda relación causal se le puede dar, caso necesario, una forma teleológica."(24) Por ello, Jung ,siguiendo a Wundt, se opuso a una tercera concepción mecanicista-energetista ;aunque sin compartir su argumentación, según la cual : "Las causas finales y las causas mecánicas se excluyen mutuamente, pues una función unívoca no puede ser al mismo tiempo plurívoca." (25) La serie causal es para Wundt biarticulada y unívoca (consta de la causa M y el efecto E), mientras que la serie final es triarticulada y plurívoca (postulación de un objetivo A, medio M, realización del objetivo E). Jung aceptó el carácter excluyente de ambos puntos de vista pero objetó esta última construcción de la serie final que, por una parte, contradice el carácter recíproco de

ambos puntos de vista, admitido por el propio Wundt y ,por el otro, otorga erróneamente al punto de vista final la condición de “causa”, engendrándose así “...un concepto híbrido surgido de la mezcla de consideraciones causalistas y finalistas...” (26) En efecto, así planteada, la serie final no sería lo que es; la misma serie M-E vista en sentido inverso a la serie causal y, por lo tanto, sin postulación de un objetivo.

Sobre este punto de vista energetista-finalista, no-teleológico, relacional y abstracto se basa la concepción cuantitativa de la libido, tema que abordaremos en el capítulo siguiente.

Sin embargo, paralelamente, en otros textos junguianos, hallamos, desde un enfoque que puede denominarse “hermenéutico” asentado en el método constructivo antes consignado, un finalismo teleológico. Podemos anticipar asimismo que esta disparidad, que fue evaluada de muy diversas maneras por la crítica especializada, aunque pueda verse, sobretodo inicialmente, como una vacilación metodológica, a nuestro entender responde a dos vertientes metodológicas que confluyen, complementándose entre sí en el último período. (27)

Para retomar debidamente esta problemática, analizaremos primero el sentido que Jung hace de los términos “fenomenología” o “fenomenológico” para calificar con frecuencia a su método. Muchos comentaristas aceptarían con Baudouin “...que Jung utiliza a menudo el término fenomenología para decir simplemente empirismo.”(28) Pero

,como se ha visto, y como el mismo Baudouin admite, el empirismo junguiano no es "simplemente empirismo". Por otra parte, este problema se enmarca dentro del desarrollo casi paralelo de las corrientes fenomenológicas y de las de la psicología de la profundidad y de sus frecuentes desentendimientos. Excede a nuestro propósito ocuparnos de ese problema desde un punto de vista general, pero cabe mencionar que, aquello que A. de Waelhens reconoce en el psicoanálisis (29) aparece más certeramente en la psicología junguiana, a saber, una verdadera intención fenomenológica, aunque condicionada por la utilización de un vocabulario poco adecuado, correspondiente a una situación de la ciencia que ella misma pretendía superar. Es nuestra intención ocuparnos de cerca de este problema en la obra junguiana, definir los alcances de la utilización del término "fenomenología" más allá de las propias formulaciones de Jung y determinar cómo se articula con el denominado método empírico no experimental, el punto de vista energetista-finalista y la orientación hermenéutica.

Una aproximación más cuidadosa o, si se quiere, crítica a los textos junguianos, revela más de una afinidad con el método fenomenológico, particularmente de su vertiente existencial.

En efecto, frente a críticas como las de Boss (30) que ubican equivocadamente al método junguiano dentro de la misma vertiente que la freudiana, algunas voces como la de Lauri Rauhala se alzaron en contrario: "Hasta un conocimiento

superficial del pensamiento de Jung da fundamentos para suponer que un análisis fenomenológico existencial se aplicaría con más provecho a sus puntos de vista que al psicoanálisis freudiano, limitado como está en alguna medida a la tradición científica natural de investigación.”(31)

Es Roger Brookes quien tiene el mérito de haber intentado recientemente de evaluar hasta qué punto puede hablarse de fenomenología en la obra junguiana, con independencia de las afirmaciones metateóricas del propio Jung, saldando así un doble vacío-denunciado por Carafides- (32) tanto de parte de fenomenólogos cuanto de psicólogos junguianos, con excepción de los valiosos aunque restringidos aportes de Rauhala, Hobson y, en nuestro medio de Rubino.(33)

Más allá de la aproximación que algunos autores realizaron de Freud como es el caso de Bettelheim (34) y, según tendremos oportunidad de ver de Ricoeur, quienes lo releen críticamente reformulándolo más allá de su positivismo; una primera afinidad de Jung respecto del método fenomenológico ,surge de las críticas junguianas a Freud:

- a) Incapacidad para comprender la realidad corpórea en términos del ser humano total.
- b) Determinismo y búsqueda de causas históricas con total prescindencia del contexto presente y de la condición “futuriza” del hombre.
- c) Metapsicología cuasi-fisiológica

- d) Aceptación acrítica de los supuestos de la ciencia natural decimonónica.
- e) Prescindencia del sentimiento y la imaginación como vías de acceso a la realidad.
- f) Prescindencia de sus propios condicionamientos culturales e históricos.
- g) Prescindencia de la importancia de la intersubjetividad en la constitución del espacio humano en general y del espacio terapéutico en particular. (35)

Brookes realiza su análisis del método junguiano a la luz de la fenomenología según la formulación de Merleau Ponty, intentando determinar en qué medida aparecen en Jung sus cuatro características fundamentales: descripción, reducción fenomenológica, reducción eidética e intencionalidad. Realizaremos una aproximación crítica a los análisis de este autor, siguiéndolo en los puntos centrales de su recorrido y dando por sentado los conceptos sobre los cuales se apoya.

Con relación a la "descripción", puede afirmarse que en Jung hallamos una obsesión por lo concreto, que no se confunde con la del positivista sino que se aproxima a la del fenomenólogo cuya descripción se ciñe a un retorno reiterado al fenómeno en sí mismo para que se muestre con mayor profundidad, riqueza y sutileza. Cuando Jung denominó a su método "fenomenología" estaba defendiendo una aproximación descriptiva que evite los supuestos filosóficos decimonónicos y el reduccionismo

psicoanalítico. Aunque en principio la utilización del término "fenomenología", tal como aparece, por ejemplo, en **Psicología y religión** (1938/40) parece limitarse a una "mera clasificación de experiencias" (36) ,al evitar explícitamente consideraciones metafísicas o ajenas al fenómeno, Jung intentó que los fenómenos psíquicos (imágenes, conductas, vivencias), sean descriptos en sus propios términos, sin la interferencia de explicación previa alguna. En 1941 (37) Jung hizo referencia a la necesidad de respetar un punto de vista fenomenológico, para advertir contra el peligro de las explicaciones prematuras que no dan debida cuenta del fenómeno pues se anticipan a él.

Por otra parte, ya en 1928 Jung se había opuesto a la aplicación unilateral del método explicativo que obstaculiza el acceso al significado de la obra verdaderamente humana, tanto desde la incumbencia directa de la psicología -sueños, conductas, vivencias- en definitiva, historias de vida, cuanto desde las objetividades culturales: "Cuando remitimos un poema de Goethe a su complejo materno, cuando intentamos explicar a Napoleón como un caso de protesta masculina o San Francisco como un caso de represión sexual, nos embarga un profundo sentido de insatisfacción. La explicación es insuficiente y no hace justicia a la realidad y significado de las cosas. Qué queda de la belleza, la grandeza, la santidad? Estas son realidades vitales sin las cuales la existencia humana sería superlativamente estúpida.Cuál es la respuesta correcta a los terribles sufrimientos

y conflictos? La respuesta debería tocar una cuerda que al menos nos recuerda de la magnitud del sufrimiento." (38) Esto se tornará más evidente aún en su interpretación de las formaciones simbólicas, como discutiremos más abajo; pues el criterio, a diferencia de la aproximación freudiana que descubre el significado manifiesto mediante explicaciones reductivas, consistirá en la amplificación de las significaciones, tanto las asociaciones aportadas por el sujeto (amplificación personal) de manera "radial", es decir, focalizando las mismas en el símbolo y no asociando linealmente como hacía Freud, cuanto mediante la amplificación impersonal que recurre a paralelismos simbólicos universales. Ambas amplificaciones aspiran al "ensanchamiento" de lo dado mediante un procedimiento espiralado que abarca significaciones unificándolas en torno a un núcleo de significado.

El rechazo de la teoría freudiana de la libido que veremos más detalladamente en el próximo capítulo con su reduccionismo sexual y de la noción de trabajo del sueño con su contenido latente y manifiesto que le valió a Jung la calificación de "herético" (39) por parte de Freud, se continúa con las críticas de James, Dry y Glover, entre otros.(40) Glover afirma que las amplificaciones del símbolo que Jung realiza, al ir "hacia adelante", al abrir nuevas significaciones simbólicas, en realidad **se alejan** de una interpretación, pues ellas mismas necesitan interpretación. Un ejemplo aportado por el mismo

Brookes nos aclara la situación. "Para el psicoanalista, esta ampliación describe el resultado de elaboraciones en gran medida conscientes, y fracasa pues no formula la pregunta :cuáles son las condiciones ontogénicas específicas, ahora inconscientes, que producen los "cuadraturas del círculo" como imágenes de totalidad? Por supuesto, al igual que el fenomenólogo, el junguiano obra desde el punto de vista lógico correctamente al revertir la pregunta: qué es lo que hace que ciertas condiciones ontogénicas sean tan significativas ? La respuesta es que estas son ocasiones para la experiencia de totalidad, tal como es 'simbolizada' en las imágenes de estas cuadraturas del círculo ." (41) Frente a esta defensa que Brookes hace del método junguiano como fenomenológico; destaca dos objeciones; la primera es que su procedimiento carece de la disciplina y el rigor propio del fenomenólogo profesional, la segunda es que en la medida en que recurre a principios explicativos, tales como 'arquetipo' e 'inconsciente colectivo', deja de ser psicólogo fenomenólogo. De lo primero no nos cabe la menor duda, las presentes consideraciones , incluídas las de Brookes, surgen de este hecho; por ello su utilización del término es **sui generis** además Jung jamás hizo referencia a Husserl, ni a las corrientes fenomenológicas que se constituían casi paralelamente a sus propias investigaciones. Esta misma aceptación de que Jung no es un fenomenólogo **stricto sensu**, nos permite comprender porqué nuestro autor se toma la libertad

de utilizar principios explicativos, a saber 'arquetipo', 'sí-mismo' etc., pero por una parte él mismo los presenta como hipótesis y, por la otra, ello le facilita un diálogo con las corrientes de la psicología de la profundidad vigentes y aún con las ciencias naturales y exactas.(42)

Con relación a la reducción fenomenológica, Brookes señala que tanto la **epoché**, cuanto la reducción propiamente dicha que, en términos de Luijpen consiste en el retorno a nuestra más originaria experiencia de nuestro más originario mundo" (43) ,son "...centrales a los intentos de Jung cuanto a los del fenomenólogo" (44)

Por otra parte "...esta sensibilidad orientadora era personal y apasionada", como puede constatarse en un texto de 1912 en el cual Jung afirmó que el verdadero psicólogo y, en general, "todo aquel que quiera conocer la psique humana" debería abandonar la "ciencia exacta", despedirse de sus vanas pretensiones "académicas" y acercarse con un corazón humano y abierto a las más altas cimas y a lo más abyecto del mundo.(45) Aunque su comprensión de la fenomenología fuera limitada , Jung comprendía el carácter central de la reducción. Así, por ejemplo, en 1949 escribió : "Una psicología que pretenda ser científica no puede más aceptar basarse en premisas filosóficas tales como el materialismo o el racionalismo. Si no quiere transgredir su competencia irresponsablemente, sólo debe proceder fenomenológicamente y abandonar opiniones preconcebidas."

(46)

Este abandono de opiniones preconcebidas no debe entenderse como la ingenua posición según la cual se puede proceder sin supuestos; por el contrario, se trata de lograr el reconocimiento de que es necesario hacer explícitos los mencionados supuestos: "Lo ideal -escribió Jung- sería naturalmente no tener supuesto alguno. Pero esto es imposible aún si uno ejercita el más riguroso autocrítico, pues **uno mismo** es el más grande de todos los supuestos y el de más graves consecuencias. Por más que se trate de no tener supuestos (...) el supuesto que yo mismo soy determinara mi método: así como soy, así procederé." (47) Esta misma afirmación puede verse entonces desde la propia psicología analítica según se adelantó más arriba. Por cierto, lo anterior no significa que los supuestos se despejen con la psicología analítica, por cuanto esto implicaría una suerte de **petio principii**; simplemente indican que la misma teoría prevé mecanismos psicológicos para el origen de determinados supuestos.

Como señala Brookes, Jung procedió con una actitud crítica respecto de sus supuestos culturales con el propósito de limitar el efecto de los mismos y para abrirse a los fenómenos psíquicos que, por otra parte, se muestran ellos mismos condicionados históricamente. "Como el fenomenólogo existencialista, Jung reconoce que la situación histórica del hombre limita la extensión de la reducción fenomenológica." (48) Pero por esta misma razón

no nos parece acertada la afirmación de Casey, aceptada por Brookes, que habla del "rechazo de la metafísica por parte de Jung".(49)

Jung no rechaza la metafísica, simplemente no quiere que sus conclusiones se extrapolen metafísicamente, pues se limitan a la descripción y análisis de los fenómenos psíquicos. Por otra parte, como se verá oportunamente, no sólo Jung no rechaza la metafísica, sino que se abre a ella (50).

Sólo con esta última salvedad podría afirmarse con Casey y Brookes que el pensamiento junguiano se ubica dentro de las corrientes fenomenológicas post-modernas en razón de su aproximación contemplativa ante la inmediatez de la imagen.

Esta actitud, como esta vez con acierto señala Brookes, se apoya en su misma aproximación terapéutica. "Cuando trato de comprender a un ser humano individual, dejo a un lado todos los conocimientos científicos del hombre promedio y descarto todas las teorías para adoptar una actitud desprejuiciada y completamente nueva. Sólo puedo abordar la tarea de **comprensión** con una mente abierta y libre." (51)

No podemos dejar de señalar que la mencionada actitud se complementa con la propuesta junguiana de la relación terapéutica como "...una relación personal dentro del cuadro impersonal del tratamiento médico"... el tratamiento es el producto de una influencia recíproca. En el tratamiento tiene lugar el encuentro de dos hombres que aportan junto con su

conciencia quizás determinada, una amplia esfera indeterminable de inconsciencia (...) Si se produce en general una asociación ,son ambos transformados." (52) Este texto que, por una parte, como Jaspers parece reconocer (53) se anticipa al concepto de "encuentro" propio de las corrientes terapéuticas existencialistas, describe, como veremos cuando desarrollemos esta temática en la Segunda Parte, la rica tensión entre una energética que de cuenta de los movimientos libidinales propios de toda relación humana y el plus de sentido extrapsíquico de la relación interpersonal. Pero esta tensión surge en contexto junguiano como resultado de atenerse a lo dado.

Con las salvedades apuntadas podemos concluir, basándonos en parte en Brookes, que la reducción fenomenológica, aunque limitadamente aparece en :

- 1) Su crítica del reduccionismo psicoanalítico, la focalización en la situación presente y en su mismo carácter de proyecto.
- 2) Su focalización en la actividad imaginativa onírica y vigílica, aceptándolas tal como se dan, rechazando así la concepción freudiana de que el sueño es un disfraz.
- 3) La puesta entre paréntesis de sus propios puntos de partida teóricos en el abordaje psicoterapéutico.

Con relación a la reducción eidética, cabe la afirmación de Brookes "El método de Jung tiene mucho en común con la búsqueda fenomenológica de las esencias. Si bien Jung se alinea a sí mismo con la fenomenología en su intento de poner entre

paréntesis la actitud natural y volver al mundo de la vida, también se alinea a sí mismo con la hermenéutica, lo hace de un modo que se anticipa a su época: sueños, síntomas, pinturas y conductas son tratados como textos, al cual se aplica el método hermenéutico de la filología." (54)

Nos eximimos de una consideración más detallada de la hermenéutica junguiana, pues -como ya se dijo- la retomaremos en nuestro diálogo con Ricoeur, pero coincidimos que, aquello que hasta cierto punto puede considerarse el equivalente de la búsqueda de las esencias en la fenomenología, Jung lo llevó a cabo mediante una aproximación hermenéutica. No obstante, aunque Jung dijo adoptar el "método del filólogo" (55), ésto sólo debe entenderse como una analogía para referirse en primer lugar al enfoque del filólogo ante un texto difícil, quien en ningún caso lo considera como si "ocultase" un significado y, en segundo lugar al procedimiento del mismo filólogo que consiste en recurrir a textos paralelos, de alguna manera a un contexto más amplio (el de la misma lengua o el de la familia de lenguas) en donde quizás pueda revelarse su significación. La amplificación junguiana excede el "método del filólogo" en virtud de que apunta al develamiento de un sentido que orienta a la psique, cobrando así una dimensión antropológica como podrá verse oportunamente.

Brookes considera que la amplificación es, en esencia, similar al método husserliano de la libre variación imaginativa, si bien

nosotros agregaríamos que solamente de la amplificación impersonal, pues la amplificación personal es el mismo desarrollo del fenómeno o, si se quiere, él mismo es fenómeno. En efecto, se trata de delimitar externamente el significado esencial del fenómeno, dilucidar el contexto del descubrimiento del mismo y aproximarse espiraladamente, cada vez más al núcleo de significado siempre en retroceso en el corazón esencial del mismo fenómeno. "Por lo tanto, como los fenomenólogos existencialistas (pensamos aquí particularmente en Merleau Ponty y Romanysyn) Jung reconoce que `toda interpretación permanece necesariamente un `como si ",pues las metáforas a través del cual el fenómeno se revela siempre lo mantienen también necesariamente oculto." (56)

Pero una interpretación utiliza, obviamente, el lenguaje y Jung era consciente que esa misma utilización del lenguaje condiciona la experiencia y el significado del mismo fenómeno. Pero como los fenómenos de principal relevancia eran para Jung las formaciones simbólicas y de ellas mismas parece derivarse el lenguaje o las "matrices lingüísticas" ;el lenguaje teórico que intente dar cuenta de estas formaciones simbólicas, no puede abstraerse totalmente de las mismas so pena de alienarse de sus propias raíces vitales. Por ello, la utilización metafórica que Jung hizo en algunas ocasiones para dar cuenta de las formaciones simbólicas o de los arquetipos, por ejemplo "sombra", "anima" etc., se funda en este criterio : "No es indiferente el que se llame

algo una 'manía' o un 'dios'. Servir a una manía es detestable e indigno, pero servir a dios es decididamente más significativo y más productivo porque significa un acto de sumisión a un ser espiritual, más alto (...) Cuando el dios no se acepta la ego-manía se desarrolla, y de esta manía surge la enfermedad." (57) Jung hubiera coincidido ,no sólo por razones poéticas, con estas palabras de Borges : "Por Musa debemos entender lo que los hebreos y Milton llaman Espíritu y lo que nuestra triste mitología llama Subconsciente." (58) Por esa misma razón Jung prefirió hablar de "Jehová" y no del 'super-yo'(59)

Ahora bien, como intentaremos demostrar esta afirmación no es ni **une facon de parler**, ni responde a un mero recurso psicoterapéutico, en suma no es psicologista sino que intenta una apertura hacia lo extrapsíquico, de esencial relevancia antropológica. Así, por ejemplo, Jung afirmó, no sin ironía, con respecto al psicoanálisis : "Para la psique, el espíritu no es menos espíritu porque se lo llame sexualidad." (60).

Llegamos así al concepto central de intencionalidad que Brookes, siguiendo a Progoff, cree poder rastrear en **Tipos Psicológicos**. Progoff sostenía que en esa obra el término libido ya se libera del modelo cuasi-fisiológico freudiano pues se le otorga a la misma libido una dirección. Nosotros creemos que aunque la separación se torna allí más definitiva, ésta ya se puede advertir en **Símbolos de transformación**, pues en esta última obra la libido no se concibe más como energía intrapsíquica,

encapsulada.(61) Pero sin duda es en **Tipos Psicológicos** donde ésta comienza a ser concebida como la medida de los valores cambiantes y de las intensidades del sujeto en relación con el mundo. Como afirma Brookes, a partir de esta obra "El mundo percibido es, dice Jung, un mundo-para-alguien (de un tipo particular). Por otro lado, no hay conciencia del mundo que no esté (tipológicamente) limitada. Expresado ontológicamente, no hay conciencia que no esté relacionada al mundo (world-related) como una cierta perspectiva." (62) Si bien Jung nunca abandona su enfoque energético ,sin duda esta apertura al mundo ya es considerada como propia del hombre.

Brookes, basándose en Shapiro, afirma que su noción de introversión de ninguna manera niega esta apertura porque la introversión no debe ser entendida como el resultado de una inversión de la libido sino como un proceso que consiste en llevar la atención de lo percibido al percipiente.(63) Pero a este autor le preocupa que Jung siguiera utilizando las expresiones a "mundo interior" o "mundo exterior" para referirse por ejemplo a aquello que privilegia respectivamente el introvertido y extravertido, pues esto contradice a su entender el concepto de intencionalidad ya supuesto en **Tipos Psicológicos** y es "...existencialmente y teóricamente insostenible". (64) Independientemente de que Jung no esté escribiendo como fenomenólogo en sentido estricto, sino como un psicólogo cuya método denota ciertas afinidades con el fenomenológico,

nosotros intentaremos mostrar que todo su abordaje de la psique, particularmente desde el proceso de individuación, nos remite una serie de objetividades que conforman un "mundo" en el cual el hombre esta inmerso pero cuyas propiedades lo revelan como diferente al mundo tal como lo puede entender Merleau Ponty. Hay un otro preñado de sacralidad que se revela en la interioridad y, más aún, cierto movimiento interior/exterior de la energía psíquica acompañada por el yo, que revela una realidad subyacente (que no es el inconsciente) o, mejor aún, un 'mundo' que funda ese mismo movimiento entendido como **unus mundus**. De esto intentaremos dar debida cuenta en la Segunda Parte pero las otras dos características que Brookes menciona en donde parece manifestarse la intencionalidad en Jung, la imaginación y la teleología, de alguna manera abonan nuestra tesis. Con relación a la imaginación Jung escribió: "No hay función psíquica que en la imaginación no esté conectada de manera indiscernible con las demás funciones psíquicas. La imaginación aparece unas veces como algo primordial y otras veces aparece como un producto último y audacísimo de la síntesis de todas las facultades. Por ello a mí la imaginación se me aparece como la expresión más clara de la actividad psíquica específica.(...) en ella se encuentran vitalmente unidos también el mundo interno y el mundo externo, así como todos los opuestos psicológicos. La imaginación siempre ha sido y es la que tiende el puente entre las inconciliables exigencias del objeto y del sujeto, de la

extraversión y de la introversión." (65).

La imaginación (creadora) devela en su cualidad sintética merced a un finalismo auténticamente teleológico el mundo verdaderamente humano que trasciende la distinción interior/exterior. Y aunque el hombre esté en ese mundo instalado, Jung pudo dejar de dar cuenta del vaivén que dentro de ese estar en el mundo manifiesta la libido tornándose hacia un polo objetivo o subjetivo, ya sea de un modo puramente regresivo o manifiestamente progresivo (o, si se quiere, progresivo-regresivo) como se verá oportunamente. La misma actividad imaginativa evidencia esa finalidad que en momentos claves se torna auténticamente teleológica construyendo y a la vez descubriendo un mundo único de sentido.(66)

De este modo esta fenomenología sui generis es claramente hermenéutica y enlaza a la vez que modifica su empirismo inicial reclamando un abordaje hermenéutico, pues al intentar dar cuenta del fenómeno y de todo el fenómeno, la finalidad que en un primer momento se revelaba como un mero gradiente energético, a través de sus formaciones simbólicas hace patente su orientación teleológica.

Estamos ahora en condiciones de sintetizar el camino hasta ahora recorrido, intentando dar cuenta de una coherencia predominante en la diversidad metodológica junguiana :

1) Jung parte de un método empírico no experimental. Aún esta afirmación debe ser matizada no sólo en razón de sus primeros

experimentos de laboratorio relacionados con sus investigaciones sobre la asociación, sino también debido a que la observación clínica, aunque no pueda denominarse en sentido estricto "experimental", el analista/observador no es meramente pasivo y, en algunos casos, interviene conscientemente con el propósito de lograr determinado resultado. No obstante, este resultado es en todos los casos la cura (que excede, como se verá lo meramente terapéutico, pues su dimensión antropológica le otorga un **status de cura animarum** y, por ende, la observación es prioritaria para que la intervención se oriente en el sentido de la misma finalidad que impone la libido.

2) Jung desarrolló el método empírico no experimental desde un enfoque energético-finalista, aunque sin desconocer el método causal reductor utilizado por Freud y privilegiado por la ciencia de su época. El término "finalista" alude aquí no a una causa final, sino a la energía que busca su gradiente en virtud de una diferencia de potencial.

3) Jung extremó su abordaje inicial, que parte del concepto de "realidad psíquica", según la cual es menester atenerse a lo dado, dando cuenta de la actividad total de la psique, formulándose así implícitamente un método fenomenológico **sui generis**, con características que ya desarrollamos. Este abordaje fenomenológico le permite, sobretodo, dar cuenta de un finalismo teleológico, ya anticipado en su método constructivo-sintético, para lo cual el enfoque meramente energetista es

insuficiente. Pero tal finalismo se revela en la disposición humana y también en las formaciones simbólicas inconscientes, de allí que sólo puede ahondarse en esta orientación si se aplica un método hermenéutico.

4) La hermenéutica de los símbolos junguiana parte de una aceptación de las formaciones simbólicas. Los símbolos no "se explican" se develan y se despliegan a partir de una amplificación personal e impersonal, que consiste en gran medida en poner al símbolo en su contexto para que desde ese contexto "nos hable". De esto nos ocuparemos en la Segunda Parte.

Los fenómenos psíquicos manifiestan un sentido extrapsíquico que consiste en una tendencia hacia la totalización. Los últimos trabajos de Jung sobre la sincronicidad extreman este momento por cuanto el sentido primero restringido a la totalización de la personalidad se abre a un fondo revelante, que lo trasciende. Será ése, acaso, el alcance de la confesión que Jung le hizo a Quispel, según éste escribe 'con un rostro radiante' : "Es la experiencia de la plenitud del Ser lo que importa." (67)

A nosotros sólo nos cabe realizar el lento recorrido de los movimientos conceptuales de la teoría junguiana y apropiarlos de manera tal que, desde la intimidad, se impongan las objetividades que, a nuestro entender, reclama.

Capítulo 2

Los principios fundamentales de la teoría junguiana

Intentaremos presentar inicialmente lo que entendemos son los principios fundamentales de la teoría junguiana aunque Jung no siempre los haya hecho explícitos. Esta tarea ya fue realizada por no pocos comentaristas, muchos de los cuales tendremos aquí en cuenta, si bien privilegiaremos nuestro análisis de las textos junguianos, que ofrecen -aunque dispersas- numerosas referencias al respecto.(1) La brevedad de este capítulo se debe a que los análisis que aquí se inician se continúan en los siguientes capítulos en donde los principios se hacen explícitos en relación con los conceptos fundamentales de la teoría: energía psíquica, conciencia, inconsciente, sí-mismo etc. El primer principio, que ya fue de alguna manera anticipado en el capítulo dedicado al método, puede denominarse "principio de realidad psíquica" a partir de la repetida expresión junguiana "realidad psíquica" (**psychische Wirklichkeit**) (2) que alude a su método fenomenológico sui generis que se atiene a lo dado del acontecer psíquico en su totalidad, sin reducirlo, sino intentando que su sentido se torne explícito. Este mismo acontecer psíquico se muestra como una totalidad psíquica o pone de manifiesto una "totalidad de la psique." ("**Ganzheit der Psyche**")(3)

El principio de totalidad psíquica debe ser entendido en el sentido clásico -platónico y aristotélico- de "hólon" (que suele traducirse

por 'todo') y no de "**pan**" (que, sin embargo, suele traducirse por 'totalidad'). La psique es un todo orgánico, que aunque no es cerrada, no carece de parte alguna para su funcionamiento y desarrollo y, asimismo, cuyas partes componentes forman una unidad. Es, si se quiere, un **totum** y no un mero **compositum** o suma formada por un agregado de partes. Por ello puede formularse este principio como "principio de totalidad y unidad de la psique". Su propio criterio metodológico, como ya se dijo, llevó desde temprano a Jung a ocuparse del "acontecer total" de la psique, es decir, a dar cuenta del fenómeno y de todo el fenómeno, y a advertir que dicho acontecer manifestaba por encima de cierto carácter relativamente autónomo de algunos de sus componentes, una totalidad y unidad preponderantes. Ya en 1916 describió este "acontecer total", como un proceso evolutivo que involucraba a todos los componentes de la personalidad humana.(4) Aún en 1913, en claro contraste con Freud que recién elaboró una antropología psicológica en 1923, Jung partió del conjunto de los fenómenos conscientes e inconscientes. Como advierte Frey-Rohn, aparecen por primera vez en ese texto los términos "unidad" y "totalidad".(5) No obstante, aún en su período de influencia psicoanalítica, Jung privilegió, aunque en términos relativos, el todo respecto de la suma de las partes; basta recordar que el concepto de complejo, introducido por Jung en la psicología de la profundidad, intenta dar cuenta de fenómenos psíquicos, fundamentalmente aunque no exclusivamente patológicos, por una

organización previa de la psique y no exclusivamente merced a un trauma, como originalmente creyó Freud hasta apropiarse del concepto junguiano. Frente al criterio mecanicista y materialista freudiano, Jung consideró con énfasis creciente a los fenómenos psíquicos como partes de un todo superior. A diferencia de Freud que explicó al hombre a partir de procesos aislados pulsionales, Jung fijó su atención en la personalidad total para así poder entender los fenómenos parciales a partir de esa totalidad. Con clara alusión a Freud, Jung escribió hacia 1928 : "Frente al polimorfismo de la naturaleza pulsional primitiva se alza siempre, como fuerza reguladora, el principio de individuación. A la multiplicidad y a la contradictoria tendencia a la escisión se opone una unidad contractiva cuya fuerza es tan grande como la de las pulsiones." (6) Pero el concepto de personalidad total, ya se había afianzado definitivamente en **Tipos Psicológicos** de 1921 y continuó reelaborándose, como veremos, en función del principio de individuación. Hemos pasado del concepto de totalidad de la psique al de personalidad total y de principio de individuación. Con esto nos hemos anticipado a aquello que será desarrollado a lo largo de toda nuestro trabajo. No obstante, este paso exige una ulterior aclaración. Al abocarse Jung al estudio del acontecer psíquico total, es decir tanto a los fenómenos que se presentan como conscientes (referidos al yo) cuanto a los fenómenos inconscientes, advirtió por una parte que toda la dinámica psíquica puede comprenderse en términos de la relación de contrarios entre el yo y el inconsciente,

pero por la otra que esta relación -muchas veces conflictiva- culmina -o tiende a culminar- en un "acercamiento de los contrarios y en el (...) surgimiento y creación de un tercero :la **función trascendente**" (7) Esta función trascendente, en definitiva función del desarrollo de la personalidad y máximamente del proceso de individuación, permite la asimilación de lo inconsciente por parte de lo consciente, produciendo una transformación cualitativa del consciente y, en definitiva, de la totalidad psíquica. Así, la totalidad psíquica subyacente, manifiesta una tendencia a una mayor unificación por una asimilación diferenciadora de sus componentes que se organizan en torno a un núcleo central. "Este sería quizá el punto en el que se estableciese el nuevo equilibrio, un nuevo centramiento de toda la personalidad, quizá un centro virtual, que concede a la personalidad una nueva y segura base, gracias al lugar central que ocupa entre conciencia e inconsciente." (8) El término personalidad aparece en la obra junguiana con acepciones diversas según el contexto. Sobre todo en las obras tempranas, cuando aún no había desarrollado su concepto de "personalidad total", el término se aplica tanto a la personalidad consciente como a la inconsciente, al yo como a personalidades parciales o dobles personalidades ,propias por ejemplo, de la esquizofrenia. Desde el punto de vista formal, le cabría a todas estas acepciones su temprana definición de personalidad como "complejo coherente de propiedades con un núcleo central" (9) Pero el sentido que fue predominando a partir de un uso casi corriente del término aplicado

al hombre maduro bien adaptado al mundo exterior e interior, va a aproximarse hasta identificarse "personalidad" (cuando aparece adjetivada como personalidad total) al de individualidad y, también, al concepto de sí-mismo. Ahora bien, de esto no debe inferirse que Jung haga depender lo que habitualmente se entiende por "persona" de aquello que suele entenderse por "individuo", con lo cual el peso de la definición recae sobre los conceptos de "individuo" (y su derivado "individuación") y de "sí-mismo". Aunque de estos conceptos nos ocupamos más adelante, cabe la siguiente cita que permite introducir a los mismos en relación con la unidad de la psique y de la personalidad : "Individuación significa convertirse en individuo, **convertirse en un sí mismo propio** entendiendo por individualidad nuestra unicidad más íntima, última y sin par. También se podría entender la individuación como 'autoidentificación' o 'autorrealización'." (10) Ya en su **opera prima** (11) Jung utiliza el término "personalidad futura", para referirse a una personalidad en potencia de ser desarrollada y superior al yo. Con el maduro concepto de individuación, este proceso conduce a la "revelación de la persona esencial" (12) o, utilizando la paráfrasis de Frey-Rohn '...a la realización de la personalidad colocada originariamente en el germen embrionario, con todos sus aspectos." (13)

Capítulo 3

Energía psíquica o libido

La totalidad de la psique se encuentra en permanente movilidad; como pudo verse esa movilidad en principio tiende a una mayor y mejor - porque también podría indiferenciarse- unificación de la psique aunque en ciertas ocasiones pueda actuar diversamente. Debido a la índole de esa movilidad de la psique, las propiedades que ésta manifiesta y la legalidad a la cual responde, Jung postula su principio de energética psíquica del cual nos ocuparemos en este apartado. "Todos los fenómenos psicológicos pueden ser considerados manifestaciones de la energía, al igual que todos los fenómenos físicos han sido entendidos como manifestaciones energéticas desde que Robert Mayer descubriera la ley de conservación de la energía. Subjetiva y psicológicamente, esta energía es concebida como deseo. Yo la llamo libido, usando la palabra en su sentido original, que de ninguna manera es sólo sexual (1) Jung nunca abandonó el término "libido" pero, como podrá verse, enriqueció este concepto al introducir como sinónimo el término "energía psíquica", que en realidad introdujo tempranamente (2) ,emparentado conceptualmente con el

concepto de energía de la física.

El concepto de libido junguiano (ya independizado de la influencia freudiana) aparece desarrollado inicialmente en **Símbolos de transformación y La teoría del psicoanálisis**,

ambos de 1912 (3) y más tarde en **Über die Energetik der Seele** de 1928. La primera formulación de su concepto de libido del año 1912, aunque esencialmente se mantiene posteriormente, sufre algunas modificaciones y precisiones en la obra antes citada de 1928.(Daremos también cuenta de algunos desarrollos posteriores que, a nuestro entender no modifican sustancialmente el concepto, al menos desde el punto de vista energético.) (4) Sin duda, en las obras de 1912, el concepto se formula en réplica a la teoría de la libido de Freud consignada en los **Tres ensayos sobre la teoría sexual** (4). Jung, al intentar demostrar el carácter unilateral de esta teoría, retoma en gran medida la acepción que los autores clásicos atribuían al término "**libido**"; a saber Cicerón, Salustio, San Agustín. Este último señaló que : "Hay muchos y variados tipos de libido, alguno de los cuales se nombran específicamente, otros no" (5) Por otra parte la expresión "libido est scire" significa "yo quiero", "me place", sin determinarse necesariamente el objeto de ese querer o placer. Dada la raíz inconsciente del lenguaje, la misma etimología, aunque no era probatoria, constituía para Jung un indicio de una limitación que la teoría freudiana había impuesto al término. La teoría pulsional de

Freud es dualista y, la primera de ellas, que es de la cual parte Jung para oponerse, afirma la existencia de pulsiones del yo o de autoconservación y pulsiones sexuales. La energía de las primeras se designa como libido y la energía de las segundas interés. Ahora bien, para Freud cuando la libido toma como objeto al sujeto se denomina libido del yo o narcisista y cuando toma como tal a un objeto exterior, libido objetal. Freud sostuvo, y Jung admitía con aquel, la "irrupción de la pulsión? sexual en otros sectores instintivos" (6) , pero ya tempranamente reconocía que lo mismo valía para otros instintos, como por ejemplo el hambre, con lo cual no podía aceptar la tesis de Freud, según la cual: "...[las] psiconeurosis hasta donde alcanzan mis experiencias, reposan en fuerzas instintivas sexuales. Eso no quiere decir que la energía del instinto sexual contribuya a las fuerzas que sostienen las manifestaciones patológicas, sino que esa participación es la única fuente de energía constante de la neurosis ..." (7) Pero como ya advirtió Jung, Freud pese a admitir en estados narcisistas, en particular a partir de un caso de paranoia esquizofrénica, que "Libido e interés del yo tienen aquí el mismo destino y de nuevo resulta imposible distinguirlos entre sí", sin embargo, sigue explicando a la misma por la retracción de la libido (sexual): "...por eso considero como mucho más probable que el hecho de que se altere una relación con el mundo se deba exclusiva o preponderantemente a una merma del interés libidinal." (8)

Freud no puede evitar la ambigüedad señalada como el mismo Laplanche reconoce cuando por ejemplo el primero afirma: "...la libido es enviada a partir del yo sobre los objetos" (9) Esto, a nuestro entender, más que borrar la distinción entre pulsiones del yo y libido del yo, pone la fuente en el yo aunque Laplanche intente justificarlo por el hecho de que el yo se configura en reservorio de la energía libidinal. Las objeciones de Jung a Freud, ejemplificadas con el conocido caso Schreber, suscitaron una dura polémica entre estos autores a la cual se agregaron otras voces. (10) Ya sus investigaciones tempranas sobre la **Psicología de la demencia precoz** (1906) lo habían llevado a la utilización del término "energía psíquica" en lugar de libido por cuanto advertía que en ese trastorno falta algo más que el trastorno erótico (11) pues la evidente "pérdida de realidad" que en algunos casos extremos lleva a la total pérdida de adaptación psicológica difícilmente explicable según el criterio freudiano. Jung no puede aceptar que la fonction du réel, según la célebre expresión de Janet, "se mantenga sólo por cargas suplementarias", es decir, por el interés erótico." (12) Freud expresó con vehemencia que los síntomas de la demencia, a saber, la megalomanía y el narcisismo, debían su energía exclusivamente a una separación de la libido de los objetos sexuales. Similarmente a los casos de histeria y neurosis compulsiva, el síntoma se producía por un proceso represivo y regresivo, que en el caso de la parafrenia iba más allá de los objetos libidinosos de la

fantasía, hasta alcanzar el estadio primario del autoerotismo infantil, abandonando el amor objetal y realizándose a la vez una fijación en el yo.(13) Jung replicó que en este caso los castrados deberían reaccionar esquizofrénicamente y, algo similar debería ocurrir con el asceta o anacoreta empeñado en extinguir toda huella de interés sexual. A esto replicó Freud : "La inconsistencia de este argumento queda demostrada con indicar que tal anacoreta, 'empeñado en extinguir toda huella de interés sexual' (pero 'sexual' sólo en el sentido vulgar de la palabra), no tendría por qué presentar siquiera una localización anormal de la libido. Puede mantener totalmente apartado de los humanos su interés sexual y haberlo sublimado, convirtiéndolo en un intenso interés hacia lo divino, lo natural o animal, sin haber sucumbido a una introversión de la libido sobre sus fantasías o a una vuelta de la misma al propio yo." (14) Esta cita, que ya es una objeción a lo afirmado por Jung en **Símbolos de Transformación** resume todo aquello que ha objetado o intentó objetar. Por lo pronto, Jung objetó precisamente esa ampliación del término sexualidad que finalmente termina por volatizarlo pues, de ese modo, en definitiva toda relación con el ambiente es una relación sexual. "Un síntoma claro de esa inflación del concepto es el término 'psicosexualidad' .En la esquizofrenia falta mucho más realidad de lo que en sentido estricto cabe atribuir a la sexualidad. La 'función de lo real' es tan reducida que incluso deben haberse perdido fuerzas instintivas a las cuales no

puede asignarse carácter sexual, pues nadie pretenderá que la realidad no sea más que una función sexual."(15) Por ello, Jung en sentido inverso a Freud, concluyó que las mismas neurosis, conllevarían en algún grado una pérdida de realidad como consecuencia de la introversión de la libido. El reduccionismo freudiano a lo sexual se deriva en parte de su método causal-reductivo, por ello Freud se vio impelido, una vez que se comprobó que la sexualidad puede efectivamente irrumpir en otros sectores instintivos a extender esa causa a toda la dinámica psíquica. Por esa misma razón debió recurrir a un concepto poco elaborado de sublimación para dar cuenta de los procesos psíquicos no patológicos que están a la base de los hechos de cultura. La prescindencia de un concepto de finalidad limita inevitablemente los alcances de ese concepto, a lo cual se suma la incapacidad de un enfoque "fenomenológico" -aunque más no sea en el sentido limitado junguiano- que le permita atenerse a lo dado. En efecto, para volver a la cita freudiana consignada más arriba, Jung no afirma que los movimientos libidinales del anacoreta sean patológicos, pero sin duda el acceso a la realidad divina a la cual se entrega y, si se quiere, orienta su libido, en principio supone momentos de retracción del mundo externo humano y natural, que invierten el sentido de la libido "hacia sí" ,sólo que este "hacia sí" no es meramente hacia el yo sino hacia la personalidad total. Este proceso consiste en una **incubatio** que, por ejemplo, las tradiciones yóguicas han descripto

minuciosamente. En sánscrito el término **tapas** alude a este movimiento ascético que por una parte quema las impurezas y a la vez conecta con el ámbito de lo incondicionado. Jung así interpreta este término en **Tipos Psicológicos**,: "El concepto indio enseña la liberación de los opuestos, por el cual deben entenderse todo tipo de estado afectivo y emocional ligado a un objeto. La liberación sigue el retiro de la libido de todos los contenidos resultando un estado de completa introversión. Este proceso psicológico es, específicamente, conocido como tapas ,un término cuya mejor traducción es 'autoincubación' (Selbstbebrütung)."(16) Todo esto torna muy curioso que a continuación de lo citado más arriba por Freud, éste mismo autor haya agregado : "A nuestro juicio, Jung olvida por completo en esta comparación la posibilidad de distinguir un interés emanado de fuentes eróticas y otro de distinta procedencia."(17) porque precisamente esa es la distinción que para Jung, Freud omitió en su explicación de la dinámica libidinal reduciéndolo todo al mero interés erótico. La derivación de la pérdida de la realidad a partir de las fuerzas de carácter sexual era para Jung una manipulación artificiosa que no explicaba por ejemplo el autismo esquizofrénico - descrito por Bleuler- que concebía ateniéndose a lo dado principalmente como un "equivalente intrapsíquico de la realidad".(18) Ante este concepto limitado de la libido, Jung necesitaba elaborar un concepto que esclareciera la pérdida tanto de la

libido sexual cuanto de la realidad. Pero, precisamente fue su punto de vista finalista ya esbozado en **Símbolos de transformación** pero ,como ya se vio, desarrollado en **Energética psíquica**, el que le permitió concebir un concepto más amplio, que diera cuenta de todas las transformaciones de la energía psíquica. Pero el punto de enlace ya estaba planteado pues la energía psíquica se manifiesta siempre como actividad vital psíquica; de acuerdo con todas sus investigaciones las transformaciones energéticas se expresan siempre como transformaciones de imágenes y contenidos que, al reconocérseles su condición finalista, se descubren como transformaciones simbólicas."...la imaginación en cuanto actividad imaginativa es sencillamente la expresión directa de la actividad psíquica, de la energía psíquica, que es dada a la conciencia sólo en forma de imágenes o contenidos..."(19)

Un desarrollo más maduro de su concepto de energía psíquica nos lleva su obra de 1928 (20),aunque textos anteriores lo supusieran. Como ya se dijo, esta obra en gran medida es una fundamentación de su método energetista-finalista, pero ello mismo le exigió una demarcación más precisa del objeto correspondiente a ese método.

Jung, basándose en Wundt, distingue entre una concepción mecanicista y una concepción energetista del suceder físico e intentó demostrar que esta última concepción es aplicable al suceder psíquico. De cualquier modo Jung advirtió que el aspecto energético no abarca

o explica toda la psique.(21) ; retomaremos esta advertencia que a esta altura de la obra junguiana es ocasional más adelante porque es de fundamental importancia para nuestro modelo antropológico. Por otra parte, si bien en esta obra va a intentar la fundamentación del punto de vista cuantitativo, como se vera esto no implica desconocer el carácter eminentemente cualitativo de la psique, sino que permite destacar una determinación, la cuantitativa, que es común a toda la energía psíquica y constituye un criterio de gran eficacia teórica para dar cuenta de las transformaciones de la psique. En una obra muy posterior , Jung no duda en afirmar "Si bien los datos psicológicos son en lo esencial cualitativos, también poseen sin embargo lo que podríamos llamar una **energética 'física' latente** ,ya que los fenómenos psíquicos exhiben un cierto aspecto cuantitativo." (22) De hecho, el concepto físico de energía, definido matemáticamente, se basaba en el empleo de una **enérghēia** cualificada, no entendida en su acepción técnica aristotélica, sino en el antiguo uso cotidiano del término como "fuerza en acción" y, de allí, "actividad".(23)"Esa **enérghēia** -escribió Jung- se retrotrae en última instancia a una concepción primitiva o arcaica de lo de lo 'extraordinariamente eficaz'. Esa idea es el llamado concepto de mana, que no se limita a los melanesios sino que se encuentra también en las Indias holandesas y en la costa oriental del Africa y muestra también su presencia en el **numen** latino y en parte en el **genius** (p.ej.genius loci). El empleo del

término libido en la moderna psicología medica tiene un sorprendente parentesco espiritual con el mana primitivo. Esta concepción arquetípica no esta limitada a los primitivos." (24) Si lo psíquico puede ser objeto de experiencia y ser apreciado como energía, cabe preguntarse si también puede serlo desde un punto de vista cuantitativo. Jung se adhiere en esto a la opinión de von Grot:"...uno de los primeros que planteó la energética psíquica, expresada en los siguientes términos: 'El concepto de energía psíquica tiene, en la ciencia, tanta justificación como el de energía física, y la energía psíquica posee no menos dimensiones cuantitativa y formas distintas que la física'."(25) Y si bien Jung manifestó su discrepancia con von Grot, prefiriendo eludir el problema de la integración de los procesos energéticos físicos en el sistema físico, lo hara mucho más tarde con la elaboración de su concepción de la sincronicidad. Del mismo modo, si bien Jung no dudó en afirmar a esta altura que "Lo psíquico merece ser considerado como un fenómeno en sí, pues no hay motivo alguno de reducirlo a un mero epifenómeno, aunque esté ligado a la función cerebral." (26),prefirió eludir la relación entre los procesos psíquicos y los fisiológicos, pues como ya señalamos sus desarrollos posteriores - aunque nunca se detendrán demasiada en ello-,proporcionarán una base para abordar esta cuestión.

Jung señaló que sería posible "...considerar el suceder físico sin disponer de una medición cuantitativa exacta, sino contando con la

posibilidad de la apreciación de las cantidades."(27) De hecho, el mismo Descartes, que fue el primero en postular la conservación de la cantidad de movimiento, lo hizo sin contar con los medios de medición física. En principio, nuestro psiquismo posee "...un sistema de evaluación bien desarrollado: **el sistema de los valores psicológicos.**"(28) Se trata de una valoración subjetiva que permite comparar y así determinar "**intensidades relativas**", pero cuyas limitaciones son evidentes :

1)"pierde precisión y se torna incierta" (29) cuando se trata "...de comparar intensidades de valores de distintas cualidades, por ejemplo al comparar el valor de un pensamiento científico con el de una impresión sensible..." (30)

El carácter compensatorio del inconsciente, hace fracasar a menudo la valoración subjetiva. "Esta estimación consciente no sólo fracasa frente a las manifestaciones de lo inconsciente, sino que aun llega a invertirse, convirtiéndose en evidentes errores de estimación, que también se califican como 'represiones' o 'desplazamientos del afecto'." (31)

Esto llevará a Jung a proponer una estimación objetiva aunque ésta deba ser "indirecta" y deba "recorrer a métodos auxiliares" (32) pues el inconsciente no es directamente accesible.

A esta altura es menester hacer tres observaciones :

1) Aunque Jung no lo haga aquí explícito, la desestimación del

sistema subjetivo de valores es al solo efecto de una determinación cuantitativa. La situación de la conciencia es de inapreciable valor para la comprensión de la personalidad total.

Por otra parte, en caso contrario, se contradiría el principio de realidad psíquica.

2) La distinción entre estimación subjetiva y objetiva es epistemológica, es decir, está planteada desde el punto de vista del observador/investigador. Por ello, a nuestro juicio, desde el punto de vista psicológico -y en términos junguianos- se trataría del "sistema **yoico** de valores." Más adelante analizaremos el concepto de "yo" (**Ich**) en la teoría junguiana, pero basta por ahora afirmar que con esto se aludiría a los valores consciente y voluntariamente aceptados por el sujeto. En cuanto a la estimación "objetiva" desde el punto de vista epistemológico, es también "subjetiva" desde el punto de vista psicológico, aunque intenta dar cuenta como un todo tanto de las disposiciones inconscientes, cuanto de la situación de la conciencia.

3) Surge de alguna manera de lo anterior, que la estimación objetiva de los valores sobre los cuales nos ocuparemos enseguida, no puede prescindir del sistema de valores subjetivos, ya que de alguna manera aparecen dentro de la constelación propia del complejo.

El concepto de "complejo" es el que permitió a Jung una estimación objetiva de las cantidades. Retomaremos más adelante este concepto cuando desarrollemos el concepto de inconsciente, pero basta señalar

por ahora que se trata de un conjunto de representaciones relativas a una determinada vivencia) consteladas en torno a un núcleo emocionalmente cargado.(33) El complejo puede descomponerse en los siguientes elementos fundamentales :

- a) Un "núcleo" o "elemento nuclear" a su vez compuesto por una parte por una " vivencia ,la cual se halla causalmente vinculada al ambiente"(34) y, por la otra, por "una condición disposicional". (Desde nuestro punto de vista y, como intentaremos demostrar recurriendo a textos posteriores al que ahora se analiza, puede agregarse que esta condición disposicional en última instancia depende de las disposiciones arquetípicas y, todas ellas, del sí-mismo)
- b) El núcleo posee una tonalidad afectiva, es decir, emocional, que alcanza al conjunto de representaciones a él asociadas. La definición original de complejo, al no incluir el elemento nuclear -que fue introducido en 1920- atribuía la carga emotiva a las representaciones y/o a la situación o vivencia; de cualquier manera esa emotividad alcanza a todos elementos del complejo.

Esa "tonalidad" -en principio cualitativa- "Energéticamente expresada ... equivale a una **cantidad de valor**."(35) "En la medida en que el elemento nuclear sea consciente, dicha cantidad podrá ser subjetivamente estimada de modo relativo; pero si, como suele suceder, el elemento nuclear es inconsciente, o por lo menos es inconsciente en su significación psicológica, entonces fracasará toda

estimación subjetiva."(36) Del texto antes citado se infiere que calificar siempre de 'inconsciente' al complejo es una simplificación que oculta toda la riqueza del concepto y, para nuestros propósitos actuales, limita el alcance del significado de esta "estimación objetiva." Y esta observación no se basa solamente en que en su origen el término complejo ya fue aplicado por Jung al "complejo del yo" y, por ende, es consciente -como se verá más adelante-, sino también porque aunque en principio el "elemento nuclear" del complejo propiamente dicho es inconsciente, no sólo se ramifica hacia la conciencia, obnubilándola, sino que se modifica asociándose con las actitudes conscientes, aún con lo que Jung denomina aquí "valoraciones subjetivas" y que nosotros denominamos "yoicas" desde el punto de vista psicológico.

Desde el punto de vista de su valor energético, cuantitativo, "el elemento nuclear tiene poder constelizante" (37) pero esta constelación es "selectiva" y, por lo tanto, está "condicionada por la **cualidad** del elemento nuclear..." (38) Ahora bien, aunque con coherencia Jung afirma que la mencionada selección y la cualidad del núcleo no puede ser explicada energéticamente, a nuestro juicio, erróneamente -en contra de sí mismo- agrega que "Para la explicación cualitativa necesitamos el punto de vista causalista."(39) y en nota completa así su afirmación: "O bien un concepto hipostasiado de la energía, como el de Ostwald. Sin embargo, ni aún así podría

prescindir del concepto de sustancia necesario para toda explicación causal-mecanicista, pues la 'energía' siempre será en el fondo, sólo un concepto de cantidad."(40)

Como ya anticipamos cuando nos referimos al método junguiano, y como podrá verse en la apropiación de su método hermenéutico que realizamos en la Segunda Parte, ya con anterioridad a este texto y, más explícitamente, en textos posteriores, la interpretación de los símbolos que revela una finalidad no es meramente cuantitativa y, por ello, no admite ni el enfoque puramente cuantitativo, ni el método causal-reductor. Es necesario admitir el error junguiano antes mencionado, para poder rescatar el método fundamental de la teoría junguiana. Cabe preguntarse a esta altura cuál es el valor heurístico del enfoque energético-finalista, cuantitativo.

A nuestro entender tres son los valores del mencionado método:

- 1) Desde el punto de vista psicológico, y aún antropológico, el valor energético relativo de cada complejo en relación con la conciencia y, en definitiva, con la personalidad total, en buena medida determina su salud y su modo de estar en el mundo.
- 2) Otorga una base cuantitativa, abstracta al finalismo que se advierte con otro alcance merced al método hermenéutico.
- 3) Tal como se verá enseguida, es posible determinar ciertas propiedades de la psique y principios que regulan su dinámica desde un punto de vista **exclusivamente cuantitativo**. Pero, esto no nos

autoriza a afirmar que la psique se reduzca a cantidad ya que, como Jung insistió, los fenómenos psíquicos son eminentemente cualitativos (41). Por el contrario, esto nos permite formular la hipótesis de que la energía psíquica, o si se prefiere, la libido está virtualmente hipercualificada, ya que es una misma la libido que se manifiesta con diversas cualificaciones.

Como conclusión del análisis anterior del complejo en relación con la estimación objetiva de las cantidades, podemos afirmar con Jung: "El poder constelizante del elemento nuclear es proporcional a su intensidad de valor, es decir, a su energía" (42)

Para poder estimar el valor energético del poder constelizante "...que lleva al incremento de las asociaciones conectadas a un complejo" (43), se cuenta con varios recursos técnicos. Nos limitamos a enumerar, de acuerdo con nuestro autor, el triple criterio de estimación de esa magnitud: de acuerdo con el número relativo de las constelaciones motivadas por el elemento nuclear, la frecuencia e intensidad relativas de los denominados signos de trastorno o de complejo y la intensidad de las manifestaciones secundarias de los afectos.

El concepto de energía psíquica así planteado exige a Jung distinguir entre "energía" y "fuerza". El concepto de energía surge como una necesidad teórica, pero "...la experiencia sólo nos da específicamente la energía como movimiento y fuerza, cuando es actual, o como

situación o condición, cuando es potencial." (44)

La energía actual se manifiesta como fuerzas específicas (instinto, deseo, voluntad, afecto, atención, rendimiento etc. y cuando es potencial como condiciones específicas: habilidades, capacidades, posibilidades, disposiciones, actitudes, etc.(45) Fuerzas y condiciones se subordinan al concepto cuantitativo de energía, razón por la cual los principios de esta última son principios de las primeras. No obstante, la energía considerada como fuerza revela una cualidad de la cual la primera carece o, que quizás posee como una pura virtualidad.(46)

Para poder aplicar la energética al campo empírico y, en especial a las conversiones de procesos conscientes e inconscientes, era menester demostrar la existencia de relaciones equivalentes. Ahora bien, la concepción fundamental de toda concepción energetista es la de "conservación de la energía ".Siguiendo a Busse, Jung diferencia en esta ley el principio de equivalencia ("para cada energía que se aplica y se consume en la producción de un estado, aparece en otra parte un **quantum** igual de la misma o de otra forma de energía) del principio de constancia ("la cantidad total de energía siempre permanece igual, sin aumentar ni disminuir") y se concentra en el primero, pues el segundo aunque se deriva del anterior carece de importancia práctica, ya que "...nuestra experiencia se basa en sistemas parciales."(47) y, como señala Frey-Rohn, es imposible en psicología aislar sistemas totalmente cerrados.(48) Freud ya había defendido la aplicación de

este principio en 1892 en su principio de conservación de la suma de excitación, pero no había partido de la hipótesis energético-cuantitativa como lo había hecho Jung.

Jung entendía el principio de equivalencia como la relación energética entre cantidades de energía : "La desaparición de uno de los quanta libidinales se produjo de otra manera (...) a partir del comportamiento del valor [de energía] correspondiente." (49) Ahora bien, como intentaremos demostrar, este principio de gran utilidad para la explicación de numerosos fenómenos de la psique, dentro de la teoría junguiana sólo puede aplicarse restringidamente o, si se quiere, con el contrapeso o el complemento de otro principio verdaderamente finalista de la psique .El principio de equivalencia, ya había sido utilizado, aunque sin ser explicitado por Charcot, Janet y, sobretudo, por Freud pues su económica lo supone al afirmar que los síntomas constituían formaciones de compromiso, es decir, formaciones sustitutivas de valor equivalente a los totales que se sustraían a la conciencia. En otros términos la energía no desaparece freudianamente hablando en el aparato psíquico sino que se transforma en las consabidas formas sustitutivas, a saber, síntomas, actos fallidos etc. Jung así lo admitió : "quien lea atentamente las obras de Freud no tendrá dificultad para ver el importante papel que desempeña el principio de equivalencia en la formación de su concepción. Así puede apreciarse con especial claridad en sus

investigaciones casuísticas, en las que ofrece descripciones de represiones y de sus formaciones sustitutivas. Y quien tenga también una actividad práctica en este campo sabe que el principio de equivalencia tiene asimismo un gran valor heurístico en el tratamiento de las neurosis. Aún cuando no siempre se utilice de manera consciente, se utiliza por intuición, y cuando un valor consciente, como puede ser una transferencia, disminuye o incluso desaparece, se busca de inmediato la formación sustitutiva, con la esperanza de ver surgir en algún sitio un valor equivalente."(50)

Ahora bien, siguiendo a Frey-Rohn, aunque Freud a diferencia de Jung, no parte de una concepción cuantitativa de la energía, su perspectiva naturalista lo lleva adoptar -aunque apenas lo haga explícito un par de veces en toda su obra- el principio de entropía. Como señala Rapaport, la económica freudiana parece depender del hecho de que para Freud fuera un ideal la anulación de la tensión instintiva. Pero aunque el modelo energético junguiano no podía soslayar del todo a este principio que, por otra parte, no carece de sustento en la observación psicológica, para Jung era de aplicabilidad restringida en lo psíquico, pues como afirma Frey-Rohn: "... en primer lugar, solamente se dan sistemas parciales; en segundo lugar, que se trata de sistemas parciales relativamente cerrados, y en tercer lugar, que siempre hay que contar con una intervención espontánea de la conciencia en el curso natural del acontecer."(51) Así, por ejemplo, en

ciertos trastornos psíquicos en los cuales la psique se aísla (piénsese como caso extremo la esquizofrenia catatónica) la energía se direcciona irreversiblemente, disipándose hasta su pérdida total. Ahora bien, como ya se adelantó, la aplicabilidad de estos principios de equivalencia y, más restringidamente, de entropía, deben completarse con otros que exceden el ámbito de lo energético-cuantitativo y de los cuales a nuestro entender dependen los primeros. Para ello, debemos completar nuestro análisis del principio de equivalencia en relación con las formaciones simbólicas pues aunque este principio no se limita a aplicarse a las mismas, es allí donde la teoría junguiana halla su orientación más fecunda. Las formaciones simbólicas desde el punto de vista freudiano reducidas a meros síntomas, no daban cuenta de su sentido y finalidad; para Jung de su verdadero sentido simbólico. Estos símbolos denotan un gradiente de energía que conduce la energía desde un nivel instintivo hacia un nivel espiritual. Desde el punto de vista energético-cuantitativo, estos símbolos -que aparecen fundamentalmente como imágenes- poseen como mínimo la misma intensidad de valor que las que tenían de origen, medidos según los criterios y recursos explicitados más arriba. El símbolo es en sí mismo un transformador de energía -en principio instintiva- en energía espiritual que opera con independencia de la voluntad, aunque requiere de una asimilación consciente para que esa transformación se haga efectiva. "El desarrollo psíquico no se puede

lograr sólo con intención y voluntad; necesita la atracción del símbolo, cuyo quantum de valor excede el de causa. Pero la formación de un símbolo no puede ocurrir hasta que la mente no haya tratado por bastante tiempo con los hechos elementales, es decir, hasta que las necesidades internas o externas del proceso de vida no hayan provocado una transformación de la energía."(52)

En el caso del hombre primitivo, que vive fundamentalmente de modo instintivo y automático, la transformación se produce casi de acuerdo con las leyes biológicas, de allí que sus vidas psíquicas sean a la vez totalmente "concretistas" (53) y totalmente simbólicas. El hombre civilizado, debido a su racionalismo psíquico, al haber unilateralizado el lugar de la razón, un gran valor en sí mismo, suele rechazar el símbolo por antinómico y por ende vivir como conflictiva la posibilidad de una transformación simbólica. No obstante, sólo a partir de una conciencia suficientemente centrada en un yo-voluntad es posible asumir ese gradiente de energía y por ende asimilar la transformación simbólica. Todo esto nos lleva a la siguiente consideración; así como el principio de entropía hallaba su límite de aplicación en parte debido a la intervención de la conciencia, otro tanto ocurrirá con el principio de equivalencia. Pero hay más, puesto que-si extremando lo antes señalado respecto de los primitivos-, acaso la transformación simbólica en los mismos pudiera explicarse aún exclusivamente por este principio (ya que la energía hasta cierto punto

casi no sufre una modificación cualitativa pues sigue siendo "biológica") esto no ocurrirá si se admite un sentido y una finalidad que se hace patente en el símbolo y que orienta una transformación de la personalidad. Es notable que no se suele remarcar el límite de aplicabilidad de este principio y, por ende, como se señaló cuando desarrollamos el método, la necesidad de completarlo con el método hermenéutico. Sin duda, se trata de algo supuesto en el método constructivo, pero no debidamente explicitado e integrado.

Pero ya desde temprano Jung introdujo otro principio que denominó a veces de polaridad y otras de los opuestos o contrarios (54) y que formula inicialmente con independencia de los planteos teóricos de la física. Ya en un texto temprano de 1916 (55) Jung señaló que : "Todo lo humano es relativo, porque todo yace sobre una polaridad interna; pues todo es un fenómeno de energía. La energía necesariamente depende de una polaridad pre-existente, sin la cual no habría energía alguna. Siempre debe haber alto y bajo, calor y frío etc., de manera tal que el proceso equilibrante -que es energía- pueda tener lugar. Por lo tanto, la tendencia a negar todos los valores previos a favor de sus opuestos es tan exagerado como la primitiva unilateralidad Y en la medida en que se trate de un rechazo de valores indubitables y universalmente aceptados, el resultado será el de una pérdida fatal. Aquel que actúa de este modo se vacía a sí mismo con sus valores, como Nietzsche ya lo dijo. El punto no es la conversión en el opuesto

sino la conservación de valores previos junto con el reconocimiento de sus opuestos." (56) Este principio no sólo es inherente a la totalidad e la psique sino que expresa su dinámica total. La totalidad psíquica se puede expresar en términos de opuestos, consciente e inconsciente (instinto y espíritu) que inciden recíprocamente, produciéndose por lo menos una modificación cualitativa. Por otra parte, por tratarse de un sistema parcial y relativamente cerrado, no rige totalmente el principio de constancia y, por ello, no están descartadas las modificaciones cuantitativas no sólo relativas sino aún totales.

El juego de contrarios era para Jung el "...carácter energético del proceso vital,(...) aquella tensión de los contrarios que es indispensable para la autorregulación." (57) Esta autorregulación no debe entenderse "homeostáticamente" ni reactivamente, es decir, como un proceso meramente automático, pues: "La psique no sólo reacciona, también da su propia respuesta específica a las influencias que actúan sobre ella." (58) La autorregulación actuaría permanentemente, pero se haría notoria en los momentos de dificultad de adaptación interna o externa del yo y, en general, en todos los momentos críticos sean o no patológicos.

Por lo tanto, el principio de autorregulación pone de manifiesto que las polaridades responden a una totalidad de la cual forman parte y que tiende al equilibrio. Por otra parte la autorregulación supone el principio de polaridad : "Una teoría psicológica [científica] que

pretenda ser algo más que un mero medio auxiliar técnico, tiene que basarse en el principio de oposición, pues de lo contrario no haría sino reconstruir una psique neuróticamente desequilibrada. No hay equilibrio ni sistema dotado de autorregulación sin contradicción. Y la psique es un sistema dotado de autorregulación."(59)

Podría afirmarse que los principios de polaridad y de autorregulación respondían para Jung a un principio único que, inspirándose en Heráclito, denominó "**enantiodromía**". El término, consignado por Estobeo (60) significa literalmente "carrera inversa" o "carrera por vías contrarias" y el verbo **enantiódromeo** "correr por vías opuestas", es decir, "ir hacia la vía opuesta". Este principio implica para Jung no sólo "el encuentro de las tendencias contrarias", sino también que "todo acaba alguna vez por convertirse en su contrario." (61) El convertirse un contrario en el otro no tiende a una repetición al modo freudiano, que en definitiva lleva a la muerte, sino a un nuevo equilibrio en donde los opuestos coinciden -aunque no se identifican- generándose así una nueva síntesis o **coincidentia oppositorum**. Por ello, en la cita consignada más arriba se aclaraba que no se trata de convertirse un opuesto en el otro, sino, repetimos con Jung en la "...conservación de valores previos junto con el **reconocimiento** de sus opuestos." (62) Todo proceso creativo requiere de un potencial de contradicción que energéticamente se explica por una diferencia de potencial que genera un gradiente de energía "...sólo allí donde existe

un gradiente, va más allá la senda de la vida." (63) .Por ello la vida psíquica y la vida sin más manifiesta una dinámica paradójica que, sin embargo, está plena de sentido.

Jung calificó a la enantiodromía como "la más admirable de todas las leyes psicológicas" (64),pero a la vez como una "feroz ley", por ser "tan ciega en su desorganización como en su organización".(65)Pero esta dinámica enantiodrómica no debe expresarse (como muchos comentaristas hacen equivocadamente a partir de una descontextualización) como un proceso meramente natural, explicable exclusivamente por la mencionada diferencia de potencial. En primer lugar, porque el yo-voluntad (también centro de uno de los pares de opuestos conciencia/inconsciente) pone el plus de un libre albedrío que, como se verá, Jung no desconoce. Es ella por otra parte a la que le cabe el "reconocimiento" de los opuestos sobre el cual hemos insistido. En segundo lugar, porque la polaridad básica que manifiesta la libido misma es instinto/espíritu y, a nuestro entender, aunque sigue siendo válido lo dicho hasta ahora respecto de la enantiodromía que regula la relación entre los mismos, hay una disimetría pues el espíritu en el nivel, inconsciente, está en un mismo plano que lo instintivo, pero desde el punto de vista de la totalidad psíquica sobrepuja a lo instintivo y confiere a la psique una dirección. En tercer lugar, porque el yo-voluntad, en la medida en que asimile esa tendencia concurre en la espiritualización de la totalidad de la psique. La conciencia misma

es, por otra parte, un hecho espiritual : "El hecho mismo de alejarse del instinto, o de erigirse frente a él, crea la conciencia".(66) Definiremos más adelante el alcance de los términos espíritu e instinto, centrales para la construcción de nuestro modelo antropológico (67).

Como ya puede observarse, el enfoque energético-cuantitativo, aunque no perdió su vigencia, no alcanza para dar cuenta de una finalidad que sí es teleológica y de la cual depende la autorregulación.

Pero para poder explicar desde la psique la dinámica de esta polaridad, por así decirlo descentrada u orientada espiritualmente ,Jung advierte en la misma energía psíquica dos tendencias una regresiva y otra progresiva, polarmente contrapuestas entre sí. Jung denomina a estas tendencias "procesos o dinamismos de progresión y regresión" y los califica como "uno de los fenómenos energéticos más importantes de la vida psíquica" (68) Se trata "de dinamismos o formas regulares de la conversión de energía"(69) .No deben confundirse con la extraversión e introversión pues éstos últimos son "...formas tanto de la progresión como de la regresión" (70). Mientras la libido en la progresión-regresión va "hacia adelante y hacia atrás", en la extraversión-introversión se mueve "hacia fuera y hacia dentro"(71).No obstante ,como se verá, este "hacia afuera y hacia dentro" no debe entenderse espacialmente y de él depende todo otro dinamismo, incluido el de la extraversión-introversión. No debe identificarse tampoco, progresión con evolución ni regresión con

involución, pues ni "...el constante flujo decurso de la vida significa necesariamente desarrollo progresivo o diferenciación, ya que ciertas especies animales y vegetales han permanecido detenidas desde tiempos prehistóricos casi en el mismo nivel de diferenciación y, no obstante, sobreviven"; ni, ' por otro lado "la regresión significa necesariamente un retroceso, en el sentido de **involución o degeneración**, sino más bien una fase necesaria del proceso evolutivo", por ejemplo, en el carácter estacionario propio de algunas especies vegetales y animales antes mencionadas o, como se verá, un momento del desarrollo psíquico y, máximamente, en el proceso de individuación. En consecuencia "la vida psíquica puede ser progresiva sin evolución, y regresiva sin involución."(72) Como puede verse, el término regresión (**Regression**) que Jung toma de Freud, adquiere un significado diferente. En un sentido amplio, Jung mantendría en el concepto de regresión la acepción freudiana de "...un retorno [del proceso psíquico] en sentido inverso, a partir de un punto ya alcanzado, hasta otro situado anteriormente."(73) Pero, a diferencia de Freud, esta regresión no se limita al sentido temporal que este autor le otorga, según el cual el sujeto retorna así a etapas histórico personales de su desarrollo, pues en la regresión junguiana pueden reactivarse formaciones arquetípicas y, por ello, el sentido inverso se remonta a los orígenes mismos de la conciencia .Pero este concepto, no sólo es más amplio y permite a Jung dar cuenta circunstanciada de procesos

mórbidos propios de las psicosis y, en general, de los trastornos mentales graves, sino que es un dinamismo imprescindible en todo proceso creativo de la psique y, máximamente, en el proceso de individuación. Merced a la regresión el yo puede confrontarse con los contenidos de la psique inconsciente que está llamado a asimilar. En este sentido la regresión opera como "...adaptación a las condiciones de la propia vida (del propio mundo) interior, se basa en la necesidad vital de satisfacer las exigencias de la individuación." (74) Por otro lado, la progresión es "...un continuo proceso adaptativo a las condiciones ambientales, se funda en la necesidad vital de adaptación" al medio externo, a fin de que el hombre pueda sobrevivir de un modo "colectivo", si se quiere, "impersonal." Ahora bien, cuando este dinamismo se unilateraliza y el yo se aboca exclusivamente al medio externo, con sus cambiantes situaciones, cae en "...la represión (**Verdrängung**) de todas aquellas tendencias y posibilidades que están al servicio de la individuación." (75) Como surge de lo anterior, el proceso dinámico será globalmente creativo en la medida en que ninguno de los dos dinamismos se unilateralice, de manera tal que la regresión esté al servicio de la progresión y ésta última se apoye en el o los momentos regresivos necesarios. "El ser humano -escribe Jung- no es una máquina, en el sentido de un organismo que pudiera cumplir incesantemente el mismo trabajo, sino que sólo puede afrontar en forma ideal la exigencia de la(s) necesidades si se halla también

adaptado a su propio mundo interior, es decir, si está en armonía consigo mismo. Recíprocamente, sólo puede adaptarse a su propio mundo interior y alcanzar la armonía consigo mismo, si está adaptado a sí mismo a las condiciones ambientales."(76) Pero esta adaptación (**Anpassungsforderung**) que se lleva a cabo en dos etapas: primero establecimiento de una disposición y segundo perfeccionamiento (**Vollendung**) de la adaptación mediante la disposición, requiere que se abarque a la vez la situación interna y externa y, por ende, que el proceso sea progresivo-regresivo y regresivo-progresivo. Aunque este doble movimiento es permanente, durante la primera mitad de la vida en donde predomina la adaptación externa, la socialización, la progresión parece liderar el proceso y ser acompañado y alentado más o menos fácilmente por la voluntad. En este período "...los pares de opuestos se unen en el flujo coordinado de los procesos psíquicos..."(77) Pero hacia la mitad de la vida, cuando la socialización ya alcanzó su punto culminante, la progresión se vuelve imposible sin una etapa eminentemente regresiva que no sólo compensa la situación consciente sino que intenta asimilar conscientemente contenidos inconscientes. Esta regresión que ocurre inexorablemente tarde o temprano se expresa en las crisis de sentido denominadas "neurosis de sentido" de raíz religiosa. Si el yo acompaña este movimiento regresivo, se produce una nueva etapa progresiva cualitativamente superior y de gran valor antropológico. La

progresión adquiere aquí un sentido francamente espiritual pues no sólo se manifiesta una nueva forma de energía sino que se hace patente al yo un sentido al cual la progresión se orienta y al que el mismo yo debe sumarse. La progresión (que es progresión-regresión) ya es entonces adaptación de la personalidad total de acuerdo con una finalidad. Todo lo anterior permite afirmar que la energía psíquica, la libido, manifiesta una tendencia espiritual, a la vez que una tendencia instintiva. El curso de la configuración de la libido parece responder a configuraciones predeterminadas, a **patterns of behaviour**. Pero esta caracterización que podría también atribuirse al instinto se diferencia en el caso del arquetipo, el cual "...determina el modo y el curso de la configuración con aparente presciencia o una **posesión a priori de la meta**, la que es reproducida por el proceso de centralización."(78) El finalismo (que ya aquí es explícito) está al servicio de una centralización (personalidad total) y por ende requiere del concurso del yo como ya se señaló más arriba. Arquetipo (como **pattern of behaviour** orientado espiritualmente) e instinto (como formas típicas de acción : **typische Formen des Handelns**) son dos formas de una misma y única energía vital.(79) Nos ocuparemos de esta compleja relación al final de la Segunda Parte, pero cabe adelantar que la aparente ambigüedad junguiana según la cual en algunos textos se afirma que "...ambos son una misma cosa (ein und dieselbe Sache), la misma e idéntica

actividad vital (**Lebenstätigkeit**)..."(80) y en otros en los cuales se los distingue como autónomos y hasta antagónicos, si bien el espíritu "...no es antagónico del instinto en sí, sino más bien de la instintividad (**Triebhaftigkeit**) en el sentido de una injustificada primacía de la naturaleza instintiva frente a lo espiritual." (81), se resuelve con la polaridad yo/sí-mismo, pues el sí-mismo orienta hacia un sentido que el yo desde su libre albedrío puede reconocer y asumir. Cuando esto no ocurre el espíritu obra desde el inconsciente como si fuera un impulso (**Trieb**) instintivo. Esto nos permite aclarar también la utilización que Jung hace del término "impulso" (**Trieb**), que preferimos no traducir por "pulsión" para evitar que se confunda con la venerada traducción que el psicoanálisis freudiano hace de este término en su propio contexto teórico. En efecto, en algunos textos impulso parece identificarse con instinto y, en otros, ser aplicable al espíritu. En **Tipos Psicológicos** señala que utiliza el término en el sentido de "...la necesidad imperiosa de ejecutar ciertas actividades. Esa necesidad imperiosa puede brotar de un estímulo externo o interno que desencadena psíquicamente el mecanismo del impulso, o puede brotar de motivos orgánicos situados fuera de la esfera de las relaciones psíquicas causales. **Impulsivo** es todo fenómeno psíquico que no brota de ninguna causación establecida por una intención voluntaria, sino de una imperiosa necesidad dinámica, ya proceda ésta directamente de fuentes orgánicas y, por tanto, extrapsíquicas, ya se

halle condicionada de modo esencial por energías meramente desencadenadas por la intención voluntaria (...) En el concepto de impulso entran, a mi parecer, todos aquellos procesos psíquicos de cuya energía no dispone la conciencia." (82)

Siguiendo estos criterios que ya Jung había desarrollado con más detalle en su artículo "Instinto e inconsciente"(83), las irrupciones arquetípicas (espirituales) pueden ser calificadas de impulsivas; de hecho la autorrealización de la personalidad total es el impulso fundamental, el "impulso de totalidad" (*Ganzheitstrieb*) del cual dependen todos los impulsos. (84) Esto no significa que el espíritu sea para Jung un mero impulso, sino que ese término es el que mejor describe su forma de irrupción,

Aunque el impulso, su condición apremiante, es como tal inmodificable, puede modificarse la disposición del yo respecto del mismo.(85), de manera tal que cuando el yo asimila ese impulso se descubre como sentido. El apartado "instinto y voluntad", incluido en **Consideraciones teóricas sobre la naturaleza de lo psíquico** (1946) nos permite fundamentar lo antes afirmado, pues el término impulso (*Trieb*) ya se utiliza como "impulso instintivo-espiritual".(86) En efecto, cuando el arquetipo funciona como un instinto contraponiéndose a la unilateralidad de la conciencia, irrumpe afectivamente, como impulso meramente instintivo; pero su naturaleza propia se hace patente cuando, acompañado por la conciencia,

propia se hace patente cuando, acompañado por la conciencia, contrarresta al impulso instintivo apoderándose de parte de su energía y, así la humaniza y sacraliza. De esto daremos cuenta en nuestro diálogo con Scheler.

Capítulo 4

La conciencia y el yo

A) Conciencia, yo y voluntad:

En virtud de los principios de totalidad y polaridad desarrollados anteriormente, la conciencia no puede ser concebida con total independencia del inconsciente y, a la inversa, el concepto de inconsciente reclama el de conciencia. De esta manera, los conceptos de conciencia e inconsciente irán adquiriendo a lo largo de la obra junguiana un significado cada vez más interdependiente y, por ello, relativo. Pero esta afirmación no debe malinterpretarse, pues al tratarse de una relatividad recíproca, es decir, en la cual no se reduce ni la conciencia al inconsciente, ni el inconsciente a la conciencia; la psicología junguiana se ubica sobretodo en su etapa más madura en una posición equidistante entre una psicología de la conciencia y una psicología del inconsciente.

En un comienzo, por una parte, la necesidad de destacar la realidad psíquica del inconsciente frente a las psicologías del inconsciente y, por la otra, la influencia freudiana enfatizarán en los textos junguianos el carácter autónomo e irreducible del inconsciente. Pero, paradójicamente, Jung por una parte acentuó aún más que Freud la autonomía del inconsciente, por cuanto, el inconsciente junguiano, a diferencia del freudiano -al menos el de la primera tópica- no se limita a constituirse mediante la represión primaria y por ende a identificarse con lo reprimido.

El carácter relativo, antes mencionado puede ilustrarse con esta cita "Se ve cuán relativo es el estado inconsciente, tan relativo, en efecto, que uno se siente tentado a hacer uso de un concepto como el de 'subconsciente' para definir la parte más oscura de la psique. Pero la conciencia es igualmente relativa, pues abarca no solamente la conciencia como tal, sino todo un rango de intensidades de conciencia. Entre el 'yo hago esto' y 'yo soy consciente de hacer esto' hay un mundo de diferencia, que a veces alcanza la franca contradicción. Consecuentemente, hay una conciencia en la cual el inconsciente predomina, así como una conciencia en la cual predomina la autoconsciencia. Esta paradoja se torna inmediatamente inteligible cuando advertimos que no hay contenido consciente que con absoluta certeza pueda ser considerado totalmente consciente, pues esto exigiría una inimaginable conciencia de la totalidad, que asimismo presupondría una equivalente totalidad y perfección de la mente humana. Así llegamos a la paradójica conclusión, según la cual no hay contenido consciente que no sea en otro sentido inconsciente."

(1)

Con las salvedades antes señaladas, vamos a introducir el concepto de conciencia (**Bewusstsein**) junguiano.

Jung dedicó poco espacio en su obra al concepto de conciencia, en gran medida debido a que sus investigaciones se concentraron sobretudo en los procesos inconscientes. Por otra parte, su rechazo

de las psicologías de la conciencia que ignoran el inconsciente no implica una desvalorización de la consciencia, a la cual, por el contrario calificó de "maravilla de las maravillas " (2) Jung no se limitó, sin embargo, a meras adjetivaciones, sino que, como podrá verse, el concepto de conciencia ocupa un lugar central en su teoría. "El hecho que nos impresiona más profundamente es que, al producirse un acontecer en el cosmos, se crea simultáneamente una imagen de ese acontecer en nosotros, donde se desarrolla paralelamente y deviene así consciente." (3) Por tratarse de "una especie de órgano de percepción y de orientación, vuelta en primer lugar hacia el mundo ambiente " (4) ,la conciencia por una parte nos sitúa y nos adapta y, por la otra nos permite integrar los aportes del inconsciente. Cuando Jung plantea el surgimiento de la conciencia en términos evolutivos, como resultado de un largo proceso de diferenciación de lo inconsciente, no está con ello haciendo depender la naturaleza misma de la conciencia de lo inconsciente. Si bien este proceso de diferenciación es constatable en la psicología evolutiva individual, en la ontogénesis y, hasta cierto punto pasible de ser defendida como una hipótesis filogenética ("...nuestra conciencia contemporánea no es más que un pequeño niño que comienza a penas a decir 'yo' " (5)) y, aunque la consciencia, en virtud de la relatividad antes señalada, haga patente una impregnación inconsciente, respecto de lo inconsciente mismo presenta un **novum** ,mostrando su naturaleza un carácter irreductible. Esto es ,por otra parte, -siguiendo a Vázquez- lo que

hace de la conciencia no sólo una mera transformación o reorganización (**Umgestaltung**) de la imagen original del instinto sino también un "transformador" (**Umgestalter**) del instinto que puede ejercer sobre el mismo su control y orientación. Por ello : "...el poseer capacidad de conciencia es lo que hace humano al hombre."(6)

Si bien Jung afirmó en 1926 que "La esencia de la conciencia es un enigma, cuya solución no conozco"(7),nos proporciona una definición tentativa: "...es la función o actividad (**Tätigkeit**) que mantiene la relación (**Beziehung**) entre los contenidos psíquicos y el yo." Esta referencia al yo ha de ser "percibida" (**empfunden**) por el yo como tal, para que pueda hablarse de consciencia, pues "las relaciones al yo (**Beziehungen zum Ich**) en cuanto no son percibidas por éste como tales son inconscientes."(8)

Como señala Brookes, esta definición de la conciencia presupone a un yo al cual se refieren percepciones, fantasías, sentimientos etc., y ,por ende, supone mucho más que una conciencia más o menos despierta y comprometida más o menos rudimentariamente con el mundo(9) .El yo tiene la capacidad de mantener una relativa continuidad y estabilidad en sus percepciones, fantasías, sentimientos etc. Por ello, el desarrollo de la conciencia que responde, como veremos oportunamente a dos momentos, uno guiado por las tendencias hereditarias y el proceso educativo y otro por la misma totalidad psíquica que apropia y trasciende el momento primero, supone un proceso de reflexión. 'Reflexión'

[**Reflexion**] no debe ser entendido simplemente como un acto de pensamiento, sino como una **actitud** [**Haltung**] La reflexión es una reserva de la libertad humana frente a la obligatoriedad de las leyes naturales. Como la misma palabra lo testimonia, 'reflexión' significa literalmente 'retracción' [**Züruckbeugung**], la reflexión es un acto espiritual que sigue el curso contrario del proceso natural; un acto por cual podemos detenerlo, traer algo a la mente, formar una imagen y llegar a un arreglo con aquello que hemos visto. Reflexión ,por lo tanto, debe entender como un acto de **devenir consciente** [**Bewusstwerdung**] (10) Jung no utiliza a menudo el término "reflexión", pero es el concepto que mejor caracteriza el proceso de tornarse conciente; Samuels comenta : "La conquista de la conciencia (**attainment of consciousness**) aparecería como el resultado del reconocimiento (**recognition**), la reflexión acerca de y la retención de la experiencia psíquica, permitiendo al individuo combinar esto con lo que ha aprendido, sentir emocionalmente su relevancia y experimentar su sentido para su vida." (11) Brookes, en parte siguiendo a Samuels, considera que este concepto de "reflexión" supone a su vez los conceptos de apropiación ,que en realidad Jung denomina "asimilación" (**Assimilation**) o "integración" (**Integration**) como "...el acto por el cual se aceptan responsablemente las propias experiencias..." y el de **apercepción** (**Apperzeption**) : "...el proceso por el cual cosas, imágenes y acontecimientos son percibidos psicológicamente y no meramente literalmente." (12) Es evidente que esta dependencia de

la conciencia respecto del yo torna todo acto de conciencia en un acto en alguna medida condicionado por la reflexividad del yo. De allí que, el modelo antropológico va a tener que dar cuenta de este condicionamiento de la conciencia que la torna relativamente opaca, de manera tal que sus actos aparentemente deliberados no pocas veces descubren ser, tras un ulterior acto reflexivo, una repetición compulsiva. El desarrollo de la conciencia consiste, sin embargo, en el acto heroico del hombre; Jung afirmó que la conciencia es "...el arma mágica que otorgó al hombre la victoria sobre la tierra, y esperamos que le otorgue una mayor victoria aún sobre sí mismo."(13) Similarmente en otro texto leemos : "La principal hazaña del héroe es vencer el monstruo de la oscuridad: es el triunfo largamente esperado y anhelado sobre el inconsciente."(14) Las advertencias desarrolladas inicialmente nos permite comprender que esta valoración de la conciencia en Jung, pocas veces destacada por sus críticos, no debe entenderse erróneamente como si el desarrollo de la conciencia dependiera unilateralmente del yo y de su voluntad. No se trata de una conciencia que se impone unilateralmente al inconsciente, sino que apropia, reconoce. Como se verá la conciencia que se desarrolla, sobretudo en el segundo momento antes aludido pone y descubre o, si se quiere, al crear descubre. (15) Pero hay más, porque sobretudo en la obra madura se torna cada vez más evidente que el inconsciente '...se comporta como un sujeto consciente...' (16) Ya en textos anteriores a 1928 leemos que el inconsciente manifiesta

tendencias hacia una meta que es a la vez independiente y superior a los deseos personales. Más aún "La mente inconsciente del hombre ve correctamente incluso cuando la razón consciente es ciega e impotente." (17) "Si los hechos no nos defraudan, de ninguna manera puede decirse que los procesos inconscientes no sean inteligentes

Falta en ellos, aún en grado sorprendente, el carácter de automatismo y mecanicidad. No son en lo más mínimo inferiores en sutileza a los procesos conscientes; por el contrario, a menudo sobrepasan nuestras tomas de conciencia." (18)

Cuando esto no ocurre la conciencia se unilateraliza y en realidad el supuesto desarrollo de la misma se reduce a una inflación del yo. Esta es la trasgresión faústica, habitual en el hombre occidental : "Una conciencia inflada siempre es egocéntrica y sólo reconoce su propia existencia. es incapaz de aprender del pasado, incapaz de comprender acontecimientos contemporáneos e incapaz de sacar conclusiones acertadas sobre el futuro. Está hipnotizada consigo misma, y por o tanto, no se puede razonar con ella. Se condena inevitablemente a calamidades que han de darle muerte. Paradójicamente, la inflación es una regresión de la conciencia al inconsciente. Esto ocurre cada vez que la conciencia asume demasiados contenidos inconscientes y pierde la facultad de discriminar, el **sine qua non** de toda conciencia." (19) La definición de conciencia nos ha llevado al concepto de yo (**Ich**). Por lo general los comentaristas suelen simplificar el concepto

junguiano de yo pues, como se vio, al depender la conciencia del yo y, ser éste "...centro del campo de conciencia".(20),suelen independizar exageradamente al mismo del inconsciente en un grado que no refleja la interrelación consciente-inconsciente antes expuesta. El mismo Jung señala que el yo se **sustenta** (aunque no **consiste**) sobre dos bases "...aparentemente diversas: primero, una **somática**; segundo, una **psíquica**. La base somática se infiere del conjunto de las sensaciones endosomáticas, que, por su parte, son ya de naturaleza psíquica, están ligadas al yo y son por lo tanto conscientes " (21) Pero muchos de estos estímulos siguen un curso subliminal, inconsciente, que a veces pasan en grados de intensidad diversa a la conciencia y así acceden al yo, de manera tal que esta "...base somática del yo consiste, como se ha mostrado, en factores conscientes e inconscientes." (22) "Lo mismo vale para la base psíquica: el yo se sustenta por una parte en **el campo de conciencia en conjunto** y, por la otra en **el conjunto de los contenidos inconscientes**." (23)

Por lo tanto "El yo, no obstante el carácter relativamente desconocido e inconsciente de sus bases, es un factor conciente por excelencia." (24) Estas caracterizaciones no definen todavía al yo positivamente pero al menos sirven para delimitar su concepto. El yo no debe confundirse entonces con la personalidad total, a la cual Jung denomina **sí-mismo (Selbst)**, si bien de alguna manera es su reflejo: "El yo está, por definición, subordinado al sí-mismo, respecto del cual se comporta como una parte respecto del todo."

(25) Pero, paradójicamente, esta subordinación, lejos de hacer del yo un mero títere del sí-mismo exige del mismo, le exige el ejercicio del **libre albedrío**, concepto éste último que, aunque Jung en principio aclare que él sólo puede definir en términos psicológicos es decir como la posibilidad de "...la llamada decisión libre, en relación con el sentimiento subjetivo de libertad."

(26), como se verá, desde la construcción de nuestro modelo antropológico se le deberá otorgar un alcance objetivo.

Jung definió en principio al yo como un complejo, concepto éste último que desarrollaremos más adelante. Ya en su obra prima **Sobre la psicología de la demencia precoz** de 1902 Jung denomina al yo (**Ich**) "complejo del yo" (**Ich-Komplex**) y así lo define en **Tipos Psicológicos** : "...entiendo por 'yo' el complejo de representaciones que constituyen para mí el centro de mi zona consciente y me parece de la máxima continuidad e identidad respecto de sí mismo. Por eso suelo hablar del **complejo del yo**."

(27) El concepto de complejo nos permite suponer que estas representaciones poseen una carga energética, emotiva; el propio Jung así lo hace explícito en otro texto: "Qué es el complejo del yo? Un conjunto de contenidos, imbricados unos en otros, dotados cada uno de un potencial energético y centrados de forma emocional entorno al precioso yo." (28) Aquello que distingue al yo de otros complejos es la autoconsciencia : "Existe una diferencia primordial entre los complejos en general y el del yo en particular : el yo está dotado de conciencia. Puede retornar, por ello, sobre sí mismo y

concebirse a sí mismo, mientras que los otros complejos no parecen mostrar indicios de consciencia" (29), aunque sea imposible probar que carecen de ella. Puede advertirse a partir de estas dos últimas citas que aunque Jung defina al yo en términos del concepto de complejo, el yo supone la autoconsciencia (y también la voluntad y el libre albedrío) como previa a su condición de complejo entendido como conjunto de representaciones emocionalmente cargadas, trascendiendo inevitablemente los límites de un mero yo psicológico.

Es posible constatar, por lo tanto, dos niveles; uno, el yo entendido como complejo, otro, su condición de posibilidad irreductible a la energética psíquica, caracterizado por la autoconsciencia. Ya en un texto de 1921, Jung parece haber sugerido esta distinción, aunque él mismo utilizó para ambos niveles el término "complejo del yo" ;"El complejo del yo es tanto un contenido (**Inhalt**) de la conciencia como una condición (**Bedingung**) de la conciencia, pues para mí es consciente un elemento psíquico en cuanto está referido al complejo del yo."(30)

El yo posee asimismo voluntad (**Wille**) : "El yo está dotado, en nosotros, de una energía disponible, gracias a la cual podemos influir en el curso natural de los acontecimientos. Podemos querer pensar, mirar, prever; podemos incluso querer experimentar este o aquel sentimiento. La voluntad es una gran maga que añade a sus encantos el de sentirse y pretenderse libre." (31) El carácter irreductible del yo, hace suponer, no obstante, que la voluntad es

algo más que energía disponible, aunque la requiera; es ,antes que nada, la posibilidad que el yo tiene de orientar determinada energía psíquica en algún sentido.

Desde el punto de vista filogenético la auténtica voluntad es tardía "...el yo está dotado de un poder, de una fuerza creadora, conquista tardía de la humanidad, que llamamos voluntad..." (32). Por ello, en los pueblos primitivos las ritualizaciones rítmicas, musicales y danzadas, tienen como propósito "apartar su libido del cauce natural" inconsciente y concentrarla, proponiéndole "un punto de mira fijo", una meta concreta, desarrollando y ejercitando la voluntad y la atención que "...no constituye más que un aspecto de la voluntad." (33) No obstante, si hay cultura hay voluntad: "La voluntad-afirma Jung- es un antiguo bien cultural cuyo nacimiento coincide en el fondo con el origen de la cultura" (34) Jung no descarta, no obstante, una suerte de voluntad inconsciente en un sistema psíquico que contiene todas las funciones psíquicas que luego se harán conscientes. (35)

Cómo puede vincularse una voluntad inconsciente (o inconsciente para el yo) con una la voluntad consciente?

Entendemos que el enfoque energético-finalista nos orienta en la respuesta, pues de alguna manera, cuando el yo voluntariamente, es decir, a partir de su energía disponible, "apropia" esta finalidad ,que ya no es mera gradiente energética, aumenta cuantitativamente su energía disponible y, a la vez, se orienta cualitativamente hacia la apropiación de la personalidad total. Hay un texto que permitiría

servir de fundamento a nuestra propuesta, en el cual Jung señaló que energéticamente, la voluntad o 'energía a disposición del yo', con su correspondiente sentimiento de libertad, sería "...una parcela de esta oscura fuerza creadora que nos conforma, que edifica nuestro ser, que rige nuestro cuerpo, que mantiene o destruye su estructura y que crea vías nuevas. Esta energía aflora aportando con ella este sentimiento absoluto y soberano de imperecedera libertad..." (36). La voluntad *per se* buena, actuará positivamente en la medida en que esté a favor del desarrollo de la conciencia y, en definitiva, a favor del desarrollo de la personalidad. Todo el proceso de individuación al cual nos abocamos en la Segunda Parte con el propósito de construir nuestro modelo antropológico, está signado por la labor de la voluntad. Jung atribuye a la voluntad dos funciones positivas; la primera consiste en oponerse a los ciegos instintos y así emancipar en algún grado a las funciones psíquicas de su influencia (37) y, la segunda, más sutil y compleja, de alguna manera en continuidad con la anterior aunque la excede, consiste en la toma de "decisiones morales últimas" a partir de una toma de conciencia del sí-mismo. En este caso el yo (y la voluntad) accede a una "consciencialidad de sí mismo" (38) que lo excede y por ende excede a la misma voluntad. En este caso la voluntad sigue a "una instancia superior" que Jung identifica con el "espíritu". Así, si bien "Espíritu e instinto son a su modo autónomos, y ambos limitan de igual modo el campo de aplicación de la voluntad." (39) , la voluntad actúa positivamente cuando limita al instinto en acuerdo

con el espíritu. Ya se verá oportunamente que esta limitación del instinto es con más precisión una orientación integradora y no una mera represión. Así se logra "El objetivo esencial del opus psicológico [que] es la consciencialización, esto es, en primer lugar el volver conscientes los contenidos hasta entonces proyectados." (40) .Esto requiere de parte del yo, en definitiva de parte del hombre,"...un querer tanto como un saber...";que su voluntad se ponga al servicio (siervo arbitrio) de un impulso (**Drang**) arquetípico "...hacia una conciencia más alta y más vasta [que] determina la civilización y la cultura, pero [que] no puede alcanzar este fin sin que el hombre se ponga también a su servicio voluntariamente." (41)

La voluntad puede, no obstante, actuar negativamente ,con las consiguientes consecuencias también negativas no sólo en el ámbito de la moral, sino también de la salud psíquica, conceptos que, como se verá, están muy relacionados entre sí .En **Psicología de la transferencia** Jung menciona dos tendencias erróneas del yo-voluntad, una signada por la **hybris** según la cual intenta apoderarse del propio destino y, por la otra, una mediocridad y tibieza a la cual califica de "pereza de espíritu" (**Geistesträgheit**) (42) que impide la toma heroica de decisiones éticas. Pero entiendo que todas las modalidades negativas, que ofrecen aún más variantes que las antes expuestas, responden a dos mecanismos psíquicos ,que en sí mismos no son negativos, y que de alguna manera actúan compensatoriamente y complementariamente entre sí: la represión y

la identificación. Por medio de la represión se rechazan (**ablehnen**) los contenidos inconscientes ,produciéndose "el restablecimiento regresivo de la persona".(43) Esta represión se compensa con una identificación con la personalidad externa, a la cual Jung denomina persona (en el sentido de "máscara").Por medio de la identificación del yo-voluntad con los contenidos inconscientes, el mismo se ve dominado por ellos (**von Inhalten überwältigt**) lo cual lleva a una "personalidad mana" y, en definitiva -dependiendo de la fortaleza del yo- a una paranoia o esquizofrenia.(44) Por otra parte, una represión de los contenidos inconscientes (que simultáneamente supone una identificación con la máscara) puede llevar enantiodrómicamente a una identificación con los mismos. Esto suele ocurrir en las situaciones límite, que rompen con las posibilidades adaptativas de la psique tal como había sido estructurada. Por último, podría hablarse de dos casos particulares de identificación; uno según el cual el yo-voluntad por debilidad o por pereza, tal como se indicó más arriba, se deja seducir pasivamente por los impulsos instintivos hasta la perversión; otro por el cual el yo-voluntad se limita a creer en los contenidos inconscientes [**Sie_bloss glauben** : creerlos únicamente] de manera acrítica, sin compromiso ético, resultando "un individuo estrafalario (**Sonderling**), suerte de profeta o de hombre afectado de infantilismo."(45)

Del análisis del concepto de conciencia y sobretodo, del análisis del concepto de yo, ha surgido otra polaridad, de fundamental

importancia para nuestro modelo antropológico, a saber, la polaridad yo/sí-mismo. "El hombre no tiene tras él ni la opinión pública ni el código de costumbres, sino esta personalidad [el sí-mismo] del cual todavía no es consciente." (46) Nos limitaremos en esta ocasión a una somera presentación pues volveremos sobre ella permanentemente, luego de analizar el concepto de sí mismo y en ocasión del estudio del proceso de individuación que es en definitiva una apropiación del sí-mismo por parte del yo. Pero la polaridad yo/sí-mismo es de naturaleza paradójica, por cuanto el sí-mismo es en un sentido un otro para el yo, la máxima otredad, pero a la vez su más íntima mismidad; el yo es en algún sentido un exponente del sí-mismo. Para decirlo con Rimbaud -pero con perdón de Lacan -:"Je est un autre"el yo es un otro que es la verdadera mismidad: "El término 'sí-mismo' me ha parecido ser una designación adecuada de este trasfondo inconsciente cuyo correspondiente exponente en la conciencia es el yo. El yo se encuentra respecto al sí-mismo en una relación de paciente a agente o de objeto a sujeto, pues las decisiones que emanan del sí-mismo engloban el yo y de ahí que lo dominen. Igual que el inconsciente, el sí-mismo es lo dado **a priori** del cual nace el yo. Preforma de algún modo al yo. No soy yo quien me hago a mí mismo: me acontezco más bien a mí mismo."(47)

Como puede advertirse, el yo encuentra su definición más acabada en relación al sí mismo, porque en él halla su verdad. Jung señala que "...esta concepción es de importancia capital para la psicología

de los fenómenos religiosos" y ejemplifica con los **Ejercicios Espirituales** de San Ignacio, en los cuales se pone como fundamento al "homo creatus est" ,es decir, el hombre en dependencia de Dios como una versión religiosa, trascendente, de una relación psicológica, inmanente yo/sí-mismo. Como ya puede advertirse la construcción de nuestro modelo antropológico-filosófico requerirá sobretodo la recuperación de la objetividad religiosa, tema del cual nos ocuparemos en la Segunda Parte.

B) Funciones Psicológicas

Este apartado, en continuidad con el anterior nos ubica fundamentalmente -aunque no exclusivamente- desde la perspectiva de la conciencia. En la mayoría de las presentaciones del pensamiento junguiano, cuando se desarrollan las llamadas "funciones psicológicas" que constituyen lo que Jung denomina la ectopsique o "sistema de conexiones (**Verbindungssystem**) entre los contenidos de la conciencia y las impresiones del entorno (**Umweltseindrücken**), se omite la endopsique o "...sistema de relaciones (**Beziehungssystem**) entre los contenidos de la conciencia y los procesos postulados en el inconsciente."(48) La razón de esta omisión, aunque científicamente injustificada puede deberse a que las primeras fueron desarrolladas ampliamente en su voluminosa obra capital **Tipos Psicológicos** de 1921, mientras que las segundas aparecen integradas con las primeras en una visión de conjunto, en las dos series de conferencias, de Bale (1934) y de Londres (1935). Estas últimas, las Tavistock Lectures, fueron

publicadas primero en inglés y en alemán con posterioridad al fallecimiento de Jung.(49)

Un desarrollo completo del tema sería tan extenso cuanto innecesario para nuestros actuales propósitos. Por lo tanto, en este apartado nos limitaremos a un muy breve análisis de los conceptos fundamentales que de algún modo formen parte del modelo antropológico que construiremos en el Segundo Apartado.

Desde el punto de vista energético, función es "...una forma de apariencia de la libido, que en circunstancias distintas permanece asimismo idéntica de modo semejante a como la fuerza física puede considerarse como la forma circunstancial de la energía física."(50) La función en parte está condicionada por una actitud o disposición general de los contenidos psíquicos conscientes e inconscientes y, en parte también, el ejercicio de la función condiciona la disposición. Veamos primero qué entiende Jung por actitud o disposición (**Einstellung**): "El estar dispuesto, tal como yo concibo la disposición, consciente siempre en el hecho de que existe una constelación subjetiva determinada, una combinación determinada de factores o contenidos psíquicos que determinará el obrar en esta o en la otra dirección determinada o captará el estímulo exterior de éste o del otro modo determinado."(51) La disposición puede ser consciente o inconsciente y es frecuente que haya disposiciones contradictorias tal como ocurre habitualmente en las neurosis.

El concepto de disposición es, si se quiere, más amplio que el de

función; en la obra más tardía esto se hará aún más evidente porque las constelaciones arquetípicas, es decir, las activaciones particulares de los arquetipos determinarán disposiciones singulares, que no son pasibles de generalización. Pero el concepto de función permite tipificar esas disposiciones, por ello escribió Jung "Cuando una función prepondera habitualmente, surge una disposición típica. Según la índole de la función diferenciada resultan constelaciones de contenido que engendran la correspondiente disposición." (52)

La función es a la disposición, como la fuerza a la energía, ya que "actualiza" y "especifica" a esta última.(53)

En principio Jung distingue cuatro funciones de la psique que orientan a la conciencia en su ambiente(54),si bien "todas estas funciones no se ejercen solamente en la conciencia sino también en el inconsciente." (55) Las cuatro funciones son :pensar (**denken**) o de pensamiento, sentir (**fühlen**) o de sentimiento, percibir (**empfinden**) o mejor 'sensación' (**Empfindung**) que Jung identifica con 'percepción' (*Empfindung ist daher identisch mit Perzeption*) (56) y, por último, intuir (**intuieren**) o intuición. Puede observarse que las funciones se enuncian mediante el verbo correspondiente, a veces sustantivado, o el sustantivo mismo. Ambas formas son lícitas por cuanto la función es tanto una disposición cuanto una actividad. No obstante, cuando, por ejemplo, se habla de "pensamiento" (**Gedanke**) sin más, trátase del "...contenido, o materia, de la función de pensar..." (57).Ahora

bien ,más allá de esta cuestión, si bien se analizarán más abajo los significados precisos de estos términos, surgen numerosas ambigüedades tanto en los términos alemanes, cuanto en sus traducciones inglesas, francesas, italianas y castellanas.(58)Dicho sea de paso, Jung explicaría esta ambigüedad como el resultado de una confusa diferenciación de las funciones mismas; no hay más que pensar en la ambigüedad cotidiana de los términos "sentir" o "percibir", desde el punto de vista junguiano en ambas suele confundirse lo que Jung entendería por **Emfindung y Gefühl**. (59)Pero más allá de ello, existe sobretodo una dificultad en la traducción de la función del percibir o sensación, en primer lugar por la equivalencia propuesta por el propio Jung y, en segundo lugar porque la forma verbal "sentir" para sensación se confunde con la función sentimiento. Esto último es fácilmente superable, en cuanto a lo primero cabe adelantar que si bien se superpone y se acrecienta toda la polisemia de cada uno de los términos "sensación" y "percepción, básicamente se ubica dentro de lo que suele entenderse por sensopercepción. Ahora bien, precisamente esta función, como se verá intentará describir una tensión entre su polaridad más concreta o inconsciente es, decir más cercana al polo de la "sensación" como la mera captación directa por medio de los sentidos o más cercana al polo de la percepción propiamente dicha es decir la toma de conciencia de la presencia directa de un objeto captado por medio de los sentidos. Esto último correspondería a un uso más diferenciado y consciente de la función. Cabe ahora

advertir que la equivalencia Jung la hace con **Perzeption** y no con **Wahrnehmung** (que suele traducirse por percepción) al cual ésta función y acaso todas sirven pues alude a una toma de consciencia; no obstante éste uso del término no es unívoco en todos los textos.(60) Hecha esta distinción nos atendremos a las habituales traducciones de los términos.

La muy breve exposición de las funciones que ahora abordaremos destacará la oposición (**Gegensatz**) propia de los pares funcionales percepción- intuición y pensamiento- sentimiento que, responden a la misma legalidad autorreguladora de la psique y a la oposición fundamental consciente/inconsciente. Así, las funciones ,en algunos casos se fusionan produciéndose una distorsión recíproca, en otros predomina una en desmedro de las otras y, finalmente en otros casos se unen enriqueciéndose entre sí. El primer caso mencionado consiste en la fusión (**Verschmolzensein**) de una función con otra, que distorsiona la normal adecuación entre la función y su objeto, produciéndose un hiperfuncionamiento o 'exageración' (**Übertreibung**) debido al flujo energético que recibe de otra función no diferenciada con la cual se fusiona. Cuando esto se extrema, esto puede explicar, por ejemplo, las alucinaciones psicóticas en las cuales el percibir se puede fusionar con el sentir y el pensar. En el segundo caso, opuesto al anterior, predomina una función sustrayéndole energía psíquica a otra, convirtiéndole en una función disminuída que actuará, también cuando esto se extreme, patológicamente en desmedro de toda la personalidad. Por último,

en el tercer caso, se produce una unión enriquecedora para toda la personalidad, pues una función recibe el aporte de otra función de un modo consciente de manera tal que las funciones no se distorsionan sino que colaboran entre sí. (61)

"El pensar o el pensamiento es aquella función psicológica que pone en conexión (conceptual), de acuerdo con sus propias leyes, contenidos de representación ya dados." (62) Es una actividad aperceptiva que puede ser activa o pasiva : "El pensar activo [o dirigido] es un acto de voluntad (**Willenshandlung**), el pensar pasivo [o no dirigido] es algo que simplemente acontece." (63) .Esta distinción presenta en el seno de la misma función la polaridad consciente/ inconsciente, por cuanto el pensar activo es una función racional que "...ordena bajo conceptos los contenidos de representaciones, según el presupuesto de la norma racional que a mí me es consciente.", y el pensar pasivo que puede ser calificado de "pensar intuitivo", es inconsciente en su accionar, pues a diferencia del primero "...ordena los contenidos de representaciones de acuerdo con normas que a mí me son inconscientes y que por ello no me son conocidas como racionales." (64) Intellecto es la facultad del pensar activo, dirigido, e intuición intelectual la facultad del pensar pasivo o no dirigido.

El pensar supone siempre un acto de juicio, pero cuando tal acto no brota de la intención del sujeto, se trata del accionar de la intuición intelectual que como tal es una **función** irracional aunque el juicio en sí mismo corresponda a la razón. Esto puede ser advertido por el

mismo sujeto pues : "En determinados casos, sin embargo, puedo conocer con posterioridad que también el acto intuitivo del juicio corresponde a la razón, aunque se haya formado por una vía que a mí me parece irracional." (65) Como puede verse, las funciones aunque diferenciadas, carecen de una autonomía total, pues al contar la psique con todas ellas, sólo puede hablarse de un grado de mayor o menor de autonomía según, a su vez, del grado y del modo de la influencia recíproca. Por ello Jung mencionó el pensar sentimental, en el cual a diferencia del pensar intuitivo, "...las leyes de lógica están presentes sólo en apariencia, pero en realidad han quedado suspendidas en favor de la intención sentimental." (66)

La facultad intelectual se revela para Jung incapaz de formular conceptualmente la esencia del sentir, función que se opone a la de pensar, aunque al igual que ella es racional pues es "...un modo de juzgar, pero un juzgar que es distinto del juicio intelectual en la medida en que no se produce con la intención de establecer una conexión conceptual, sino con la intención de una aceptación o de un rechazo por de pronto subjetivos." (67) Este carácter subjetivo es, no obstante, propio de la función del sentir menos diferenciada y, por ello, una propiedad que no la alcanza esencialmente. Por otra parte, el modo de valoración del sentir es comparable con la apercepción intelectual pues es una **apercepción del valor**. Asimismo, similarmente al pensar, cabe distinguir entre una apercepción sentimental activa y otra pasiva. "El sentir activo es, por tanto, una función **dirigida**, una acción voluntaria, por ejemplo

amar, a diferencia del estar enamorado, estado este último que sería un sentir no dirigido, pasivo,...) El sentir dirigido es intuición sentimental. En sentido riguroso, por tanto, sólo debería ser calificado de racional el sentir activo, dirigido, y, en cambio, el sentir pasivo debería ser calificado de irracional, por cuanto establece valores sin la intervención del sujeto e incluso, en ocasiones, contra la voluntad de él."(68) Jung distingue entre afecto (**Affekt**) y sentir o sentimiento (**Gefühl**), pues éste último, a diferencia del primero, es una función disponible a voluntad. No obstante existe una relación fluida entre ambos, ya que cuando el sentimiento alcanza cierta intensidad se convierte en afecto, cuyas características propias son la inervación corporal advertible y un particular trastorno del decurso de las representaciones.(69) El sentir habitual, que Jung califica de "sencillo" es concreto, es decir, está mezclado con otras funciones como suele ocurrir en grado máximo en el hombre primitivo y en particular con las sensaciones. "En este caso puede calificarse el sentir de **afectivo** o (...) de sensación sentimental, término por el que se entiende una fusión, por lo pronto indisociable, del sentir con elementos sensoriales." (70). Mientras el sentir concreto, en algún grado fusionado, es subjetivo y personal, el sentir abstracto se eleva por encima de las diferencias de los contenidos individuales por él valorados y, así: "...cuanto más abstracto es el sentir, tanto más general y objetivo es el valor por él conferido." El sentir propiamente dicho es abstracto pues en este caso es una función diferenciada y, al igual

que el pensar una función racional, ya que "...los valores son atribuidos conforme a leyes de la razón, de igual modo que todos los conceptos en general son formados conforme a leyes de la razón."(71) Pero el carácter racional de ambas funciones no las identifica; la distinción conceptual ya fue adelantada pero cabe agregar que desde el punto de vista de la misma actividad psíquica, cuando el pensar predomina sobre el sentir "...surge un sentir que se comporta con el pensar como algo concomitante y que si no es reprimido y expulsado de la conciencia es sólo porque cabe en las conexiones intelectuales." (72) Hemos comenzado por las funciones racionales que, en tanto se comporten como tales, dependen mayormente de la conciencia y de la voluntad y se oponen en algún sentido al par de funciones intuir/percibir que son irracionales y de las cuales Jung piensa que las primeras se desarrollaron tanto ontogenética cuanto filogenéticamente, pues constituyen algo así como su "claustro materno" (**die Mutterstatte**). (73) Puede decirse entonces que, aunque cada una de las cuatro funciones puede ser consciente o inconsciente; el par pensar/sentir por su carácter racional, judicativo, tiende más al polo consciente y, por el contrario, el par intuir/percibir al polo inconsciente. Jung utiliza el término irracional (**Irrational**) "...no en el sentido de **antirracional**, sino en el sentido de **extrarracional**, esto es,...de aquello de lo que no pueden darse justificaciones racionales." (74) Pero entendemos que esta caracterización meramente negativa, debe completarse con la idea de lo irracional como lo meramente

dado y, más aún como aquello que se presenta como pura gratuidad y, por ende, de lo que no puede darse ningún porqué. A esto parece referirse Jung cuando afirma que por una parte de lo irracional "forman parte los hechos elementales" y por la otra es también irracional "la casualidad".(75) "La intuición, lo mismo que la sensación, son funciones psicológicas que alcanzan su perfección en la percepción absoluta de los acontecimientos en general. Conforme a su esencia la intuición y la sensación tienen, pues, que estar preparadas para la casualidad absoluta y para toda posibilidad; de ahí que tengan que carecer por completo de la dirección racional. Por ello las califico de funciones irracionales, en oposición al pensar y al sentir."(76) La sensación (**Empfindung**) es la función que transmite estímulos físicos externos o internos, es decir provenientes de las alteraciones de los órganos internos, a la percepción(aquí entendida como **Wahrnehmung**). Por ello es "...ante todo sensación sensorial, o sea, percepción mediante órganos de los sentidos y del `sentido corporal '(sensación cinestésica, vasomotora, etc.)".(77) Esta doble transmisión de estímulos, externos e internos, se corresponde respectivamente con la transmisión por una parte (a la conciencia) al representar de la imagen perceptiva (del objeto externo) y por la otra de las alteraciones corporales otorgando al sentimiento el carácter afectivo según se vio más arriba. Cabe acaso relacionar, a modo de adelanto a nuestros desarrollos de la Segunda Parte, que la afirmación de Jung según la cual la sensación no es idéntica a los impulsos

fisiológicos pero los representa, se vincula con la muy posterior concepción del inconsciente colectivo como constituido por arquetipos e instintos, pues en el inconsciente el arquetipo otorga la aprehensión al impulso instintivo. (El arquetipo es aprehensión y el instinto impulso...) La sensación o percepción (**Empfindung**) propiamente dicha tiene por objeto la existencia actual y presente de algo y, por ello, es por excelencia aquella "**fonction du réel**" propuesta por Janet.(78) En un texto tardío, con especial referencia a Janet, Jung aclaró que no entiende por esta función percibir algo aislado o puntual sino "la percepción (**Empfindung**) de la realidad de las cosas".(79) En otro texto es quizás aún más preciso: "la suma total en mi conciencia de los hechos externos que se me presentan a través de mis funciones sensoriales." (80) La percepción es originariamente concreta y reactiva, y "...no se presenta nunca pura sino mezclada con representaciones, sentimientos y pensamientos." (81) mientras que la percepción abstracta, voluntariamente dirigida y concentrada es "...la expresión y la actividad de la actitud sensorial de los artistas."(82)

El intuir (**Intuiren**) transmite percepciones por vía inconsciente, ya sea de objetos externos, internos o sus conexiones. "En la intuición un contenido se presenta como un todo acabado, sin que al comienzo seamos capaces de indicar o averiguar cómo ha llegado a constituirse." (83)

Al igual que el percibir, el intuir posee el carácter de primitividad, pues siguiendo la ley de Haeckel admitida con reservas por Jung,

predomina tanto en el primitivo como en el niño. Jung distingue una forma subjetiva basada en la percepción de situaciones fácticas psíquicas inconscientes y otra ya sea en percepciones subliminales del objeto, ya en sentimientos y pensamientos provocados por tales percepciones. (84) Asimismo se distinguen formas concretas y abstractas de la intuición, las primeras, reactivas, "...concernen la facticidad de las cosas" ,y las segundas "...la percepción de conexiones ideales" y por ello requieren de un elemento directivo, de una voluntad.(85) En virtud de lo expuesto, quisiéramos destacar lo siguiente:

1) Las funciones responden a pares polares, dependientes de la polaridad consciente/inconsciente.

2) A mayor diferenciación de una función, en principio, mayor conciencia de la misma.

3) Pero la diferenciación -que en ningún caso es total- alcanzada por mera unilateralización, es compensada enantiodrómicamente por la función opuesta que es inconsciente. Como este es un proceso que debe considerarse no sólo a corto plazo, sino evolutivamente, es decir, en el curso de la vida humana, puede adelantarse que, cuando durante la primera mitad de la vida la libido alcanza cierto desarrollo necesario para la socialización y orientado bajo la modalidad predominante de una determinada función psíquica, a misma hace una regresión que, entre otras cosas, potencia la función inconsciente. Así la diferenciación, aunque legítima, se muestra en términos de la personalidad total

como unilateral. La misma unilateralidad puede ser observada en que una función cuanto más activa o abstracta, aunque más consciente y diferenciada, tiende a perder lo particular en desmedro de lo universal. Para mencionar un ejemplo, el sentir abstracto, más diferenciado que el concreto, y por ello más objetivo y general, no puede alcanzar una síntesis superadora entre lo concreto y lo abstracto sin la concurrencia adecuada de las otras funciones.

4) Por ello, la diferenciación de las funciones aunque necesaria para el desarrollo de la personalidad, sólo alcanzaría su perfección con la hipotética diferenciación de todas ellas.

La necesidad de cada una de las funciones se demuestra por el hecho de que todas funcionan con algún grado de conciencia en todo sujeto normal. En un texto tardío el propio Jung señala: "...para la orientación [de la conciencia] necesitamos una función que compruebe si algo existe [percepción], una segunda que precise qué es [pensar], una tercera que diga si aquello conviene o no, si es de aceptarse o no, [sentir] y una cuarta que señale de dónde viene y adónde va." (86)

5) Jung denomina a la función más diferenciada y principal, función superior (**Hauptfunktion**) pues "su ejercicio obedece a la voluntad" y, además, "su principio es decisivo en lo que se refiere a la orientación de la conciencia" (87). Junto con la introversión y extraversión determina "el tipo de la disposición de la conciencia (**Bewusstseinstellung**). (88). La función menos diferenciada, denominada función inferior o de menor valor energético

(**minderwertige Funktion**), polo opuesto de la anterior, al ser la más inconsciente escapa en gran medida al control yoico y, en principio, su modalidad es infantil o, más aún arcaico, suscitando temor pues "...constituye un punto debil, una herida abierta a todo lo que quiera entrar."(89) Por último Jung menciona la función auxiliar (**Hilfsfunktion**) -que pueden ser dos- colaboradora de la función superior, que inevitablemente debe pertenecer al par polar alternativo a la mencionada función. Esto se debe a que no puede aspirar a su autonomía sino servir a ella; es decir, no puede ser una función enjuiciatoria (racional) o perceptiva (irracional) si la función superior lo es, ya que se oponen por naturaleza.

5) Jung, preocupado por dar cuenta de toda la actividad de la psique que se muestra totalizadora, en virtud de una tendencia sintética de la misma, propuso el término "función trascendente" (**transzendente Funktion**). Este término, ya introducido en un texto temprano de 1916, aunque publicado tardíamente en 1958, da cuenta de aquella ordenación de la libido que culmina en "...el acercamiento de los contrarios y [en el]...surgimiento y creación de un tercero: la función trascendente".(90) La función trascendente es, en definitiva, una función simbólica que intenta conciliar consciente/inconsciente, racional/irracional, concreto/abstracto, tendiendo a esa síntesis ideal de todas las funciones y de la personalidad total. Jung afirmó que en algún sentido es una función compleja, compuesta de otras funciones, aunque nosotros entendemos que su complejidad es

dependiente de una simplicidad previa que posibilita la mencionada síntesis. Con relación al término "trascendente" Jung aclaró que "...no quiero significar [con ello] una cualidad metafísica, sino el hecho de que mediante esa función se crea un tránsito de una actitud a otra."(91) Esta función en definitiva es el enlace entre el yo y el sí-mismo en el proceso de individuación. Por ello, aunque inevitablemente deba tenerse en cuenta a la misma en este abordaje de la consciencia, su estudio más pleno reclama la personalidad total sobre la cual volveremos más adelante. Cabe, no obstante, consignar la siguiente caracterización que Jung hace de esta función: "La pugna con el inconsciente es un proceso o, según los casos, un padecimiento o un trabajo, al que hemos denominado **función trascendente**, puesto que se trata de una función que se apoya en lo real y en lo imaginario, en datos racionales o irracionales, salvando así la laguna que separa lo consciente de lo inconsciente. trátase de un proceso natural, de una manifestación de la energía que la tensión contradictoria genera, y consta de una serie de procesos de la imaginación que aparecen espontáneamente en los sueños y visiones."(92)

Las cuatro funciones psíquicas, junto con los tipos generales de disposición (**allgemeine Einstellungstypen**), introvertido y extraverso, constituyen la base de la tipología psicológica junguiana. Como ya se adelantó, no nos detendremos en esta tipología, pues nuestro actual propósito, una revisión crítica de los conceptos que serán retomados en el proceso de individuación que

desarrollamos en la Segunda Parte, a los efectos de la apropiación del mismo en un modelo antropológico, no requiere de la misma ya que no partiremos de disposiciones tipológicas particulares. Un ulterior trabajo de investigación podría consistir en retomar el modelo antropológico general a partir de las tipologías particulares, pero esta tarea excede nuestros actuales propósitos. Es necesario, no obstante, tener en cuenta el carácter disposicional particular y por ende relativo del hombre como punto de partida de su forma de estar en el mundo, como ya se mencionó en el capítulo anterior. Por otra parte, esto permite situar el proceso de individuación también desde la orientación de la conciencia y enfatizar que el mencionado proceso totaliza, unifica a través de un proceso de síntesis que no pierde la diferenciación de las partes.

Baste mencionar entonces que, el tipo introvertido, para quien la introversión es habitual, "...piensa, siente y actúa de un modo y manera que deja conocer con claridad que el sujeto es lo principalmente motivador, mientras que el objeto tiene a lo sumo un valor secundario." (93) En la introversión activa, más diferenciada, "...el sujeto quiere un cierto aislamiento del objeto", mientras que en la pasiva "...el sujeto no es capaz de reintegrar el objeto de la libido que refluye de él." (93) En síntesis, a nivel consciente, puede afirmarse -siguiendo la síntesis de Vazquez (94), que el tipo introvertido habitualmente se orienta en el mundo por factores subjetivos "interponiendo (*einschiebt*) entre la percepción del objeto y su propio obrar, una visión subjetiva", su

actitud es cognoscitivamente abstractiva porque está "siempre dispuesto a despojar al objeto de libido", afectivamente provienen de su disposición subjetiva, éticamente predomina la voz interior por encima de la moral colectiva, sus procesos adaptativos son más eficaces consigo mismo que con el exterior y psicopatológicamente tiende a la confusión del yo con el sí-mismo, inflacionando al primero y, en casos extremos, separándose esquizofrénicamente del mundo. Para el tipo extravertido la extraversión es habitual y por ello "...piensa, siente y actúa en relación con el objeto y lo hace, ciertamente, de un modo directo claramente perceptible en el exterior, de suerte que no puede caber duda alguna de su actitud positiva con respecto al objeto." (95) Paralelamente al caso anterior, puede afirmarse que el tipo introvertido a nivel consciente se orienta habitualmente de forma inmediata "de acuerdo con las relaciones objetivas y sus requerimientos", cognoscitivamente su actitud es "positiva" pues acentúa la significación del objeto, afectivamente su interés y atención dimana de personas y cosas, éticamente predomina la moral colectiva, sus procesos adaptativos se caracterizan por una acomodación (*Einpassung*) "a lo objetivamente dado" aunque ésta sea anormal, psicopatológicamente al perderse en los objetos tiende a la histeria que supone "una relación exagerada (hiperimpulsiva) con las personas" (96) que puede llegar, en casos extremos, a la comunicación de contenidos fantásticos resultado de una reacción compensatoria del inconsciente. De lo antes señalado no sólo cabe

inferir que los tipos indican sólo tendencias habituales predominantes y, de ninguna manera, tipos absolutos, sino también, siguiendo el principio de polaridad, la presencia del tipo opuesto a nivel inconsciente. Así, de alguna manera, el sistema ectopsíquico es también endopsíquico. El introvertido, a nivel inconsciente, denota compensadoramente "un refuerzo inconsciente del objeto" descuidado por la unilateralidad del yo y surge "una absoluta e irreprimible vinculación al objeto" que puede encadenar al sujeto, por ejemplo, con "una mezquina dependencia económica" o con el "miedo angustioso de la opinión pública" El resultado es una sobrevalorización infantil y mágica del objeto y, en general, del mundo exterior. Paralelamente, el extravertido, a nivel inconsciente denota compensatoriamente una acentuación subjetiva, de manera tal que "emociones, opiniones, deseos y necesidades" se hacen patentes de un modo infantil o arcaico y "adoptan un carácter agresivo" como una necesidad de manifestación expresiva contra la opresión del yo. El resultado es un manejo infantil y mágico de la interioridad que se impone como aterradora.(97) Nosotros entendemos que desde el punto de vista del yo se hace patente otra objetividad que es la de la personalidad total y, en principio, el carácter autónomo del inconsciente mismo, en particular el inconsciente colectivo, que por otra parte hizo que Jung lo denominara "objetivo". De esta manera, al menos desde el punto de vista psicológico, el "objeto" al cual privilegia el extravertido estará preñado de una subjetividad producto de una proyección

inconsciente - concepto desarrollaremos oportunamente- y, similarmente, la "subjetividad" del introvertido estará preñada de una cierta objetividad en los terminos antes expuestos. Aquello que parece mediar entre estos subjetivismos y objetivismos, en suma relativos, es precisamente, la personalidad total que, al ir construyéndose por asimilación consciente/inconsciente descubre una objetividad propiamente dicha que excede la perspectiva psicológica. Esto se tornará más evidente en las obras tardías de Jung, en donde el proceso de individuación revela un sentido extrapsíquico y el acceso a una objetividad religiosa.

Si bien, como ya se dijo, la ectopsique se reveló también como endopsique, cabe completar con una breve caracterización de la endopsique junguiana tal como nuestro autor desarrolla posteriormente a **Tipos Psicológicos**, porque en realidad a nuestro entender aclara los procesos dinámicos, subliminales, que acompañan la actividad del yo consciente y que de alguna manera nos dejan entrever la relación fluida consciente/ inconsciente.

Se trata entonces de una consideración endopsíquica en términos de la mayor o menor cercanía y control del yo-voluntad respecto de los contenidos inconscientes. Jung afirma que desde este punto de vista el yo podría ser comparado a "un marco de cuadro móvil desplazándose sobre una película" (97); ésta última representaría la personalidad inconsciente, con sus acontecimientos pasados y olvidados, que el yo mediante la memoria puede captar nuevamente, corriendo, por así decirlo, el marco hacia la izquierda.

Pero más allá de esos contenidos de la memoria, es decir, en un nivel más alejado de la conciencia y menos sometido a su control aparecen -aunque por cierto a menudo enlazados con los contenidos de la memoria- reacciones subjetivas que acompañan la actividad funcional del yo que percibe, piensa, siente, intuye y que la traspasan o interfieren y más allá aún, un fondo afectivo que puede manifestarse como leves emociones o como verdaderas invasiones afectivas. Todo ello puede hacer irrupción en la conciencia y, siguiendo la metáfora, desplazar al yo aún más "hacia la izquierda" o bien, si es asimilado, entrando en el campo de la visión del yo, desplazar el marco del film hacia la derecha y orientar hacia el futuro. Si bien hemos hablado de la continuidad del yo, la actividad de la conciencia es intermitente; Jung afirmó que el inconsciente es un eterno y 'perpetuo soñador', de cuyas imágenes el yo participa solo por momentos.(98) Esta intermitencia de la conciencia que el yo compensa intentando dar continuidad a los procesos psíquicos pone de manifiesto la interrelación de la psique y la inseparabilidad consciente/inconsciente. Freud tuvo el mérito de observar la presencia del inconsciente en los actos fallidos, olvidos, chistes de la vida cotidiana. Pero Jung intentó una descripción de esa intermitencia, en suma de esa relación plástica plena de claroscuros y, a la vez, de una tendencia a una síntesis superadora. El hombre occidental promedio cree ser más consciente de lo que es. Desconoce o, al menos, le cuesta reconocer esta intermitencia que a veces llega a una situación de peligroso naufragio debido a las

invasiones inconscientes. Jung encontró una descripción patética y deslumbrante de esta conciencia semisumergida en la oscuridad, en el **Ulysses** de Joyce que, por una parte por su carácter ctónico, "demoníaco" o diríamos nosotros "**unheimlich**", se asimila a la familia de los animales de sangre fría, más aún a la de los gusanos, (sin ser ello necesariamente patológico), pero por otra parte, pone de manifiesto que en lo más denso de la oscuridad de la psique hay una tendencia a la unificación. "Todo el libro [**el Ulysses**] es llevado por una corriente subterránea de vida que muestra unicidad de intención y una rigurosa selectividad, ambos son una prueba inequívoca de la existencia de una voluntad personal unificada y de una dirección dirigida." (99)

Pero un análisis más minucioso de este proceso requiere previamente de un abordaje del concepto de inconsciente y su dinámica.

Capítulo 5

El inconsciente

En virtud del principio de polaridad ha podido apreciarse el carácter a la vez autónomo y relativo del concepto de inconsciente junguiano. En particular, las funciones endopsíquicas, "a la base " de la consciencia, revelan por una parte un "inconsciente-no conocido"- para utilizar la expresión de Lersch-, ya estudiado con anterioridad a Freud en el ámbito de la psicología por autores como Fechner y Janet entre otros.(1) Le cabe a este último autor el mérito de haber estudiado experimentalmente, tanto fenómenos que incluyen como otros que exceden al denominado inconsciente-no conocido y que corresponderían al inconsciente irreflexivo. La definición que Janet propuso para el acto inconsciente : "acción que posee todos los caracteres de un hecho psicológico excepto uno: el de ser siempre ignorado por la misma persona que lo ejecuta en el mismo momento que lo ejecuta." (2) de alguna manera nos ubica en una significación intermedia entre un inconsciente no conocido, entendido como lo "inadvertido" de Roffenstein, por ejemplo una acción "distráida" no identificada por la conciencia pero advertida por la vivencia elemental.(3)

Las investigaciones llevaron a Janet mucho más lejos pues pudo comprobar tanto "operaciones mentales inconscientes" (en

"segmentos" de comportamiento -ej. la escritura automática - o en conductas globales -ej. sonambulismo-) cuanto "operaciones mentales inconscientes". Pero todos estos fenómenos y en suma todo lo inconsciente proviene para Janet de una disociación psíquica y, por ello, el inconsciente en definitiva se reduce a un subconsciente apéndice de la conciencia. Si bien Jung siempre reconoció su deuda con Janet, con quien estudió e investigó entre los años 1902-1903, su concepto de inconsciente recibió inicialmente el estímulo de Freud, el primero en formular una teoría psicológica empírica, sólidamente fundada, del inconsciente psicológico. El concepto de inconsciente había sido propuesto mucho antes de Freud pero ya sea con prescindencia de una base empírica en el ámbito de la filosofía, sin base empírica sólida en el ámbito y de la psiquiatría precursora de la psiquiatría dinámica, ya con base empírica pero aplicado a un ámbito ajeno a la psicología por la fisiología empírica.(4)

Para Freud, el inconsciente, en el sentido de su primera tópica, designó uno de los sistemas constituídos por contenidos reprimidos a los cuales se les ha rehusado el acceso al sistema preconsciente-consciente- por la acción de la represión. Con algunas excepciones, el inconsciente freudiano de la primera tópica se asimila a lo reprimido y, de hecho, el aparato psíquico se constituye por una represión originaria. Las excepciones se refieren a su ocasional referencia de contenidos no adquiridos por el individuo sino de origen filogenético,

que constituirían el núcleo del inconsciente. En esta idea que culmina en la noción de fantasías originarias, introducida en 1915, no puede dejar de advertirse una influencia junguiana (5), aunque para Freud se trataba de esquemas preindividuales predeterminados que informan las experiencias sexuales infantiles del sujeto.

Sin duda influyó en Jung esta primera formulación del inconsciente como concepto empírico, en principio irreducible a la conciencia y, asimismo, tanto la represión como operación que permite dar cuenta de parte de su dinámica cuanto la transferencia que para Freud consiste en la actualización de los deseos inconscientes sobre ciertos objetos, en particular dentro de la relación analítica y que Jung modificó sustancialmente. Pero aún antes de 1911-1912, cuando Jung elaboró la primera versión de su teoría, durante el período de influencia psicoanalítica, al manifestar sus reparos respecto de la etiología exclusivamente sexual de las afecciones psicógenas ponía en duda el carácter exclusivamente sexual de la libido. Asimismo, el concepto de complejo, anticipaba el carácter disposicional del inconsciente, a diferencia de la reducción al trauma como causa de las neurosis, según proponía inicialmente Freud.

Esta concepción del complejo constituirá el enlace teórico que llevará al concepto de arquetipo, si bien esto ya había sido intuído previamente por Jung, probablemente a partir de sus lecturas de Carus y von Hartmann (6). En efecto, siendo aún estudiante, en 1898 en una

de las conferencias que dictó para el Club Zofingia, mencionó un "instinto causal" entendido como un impulso hacia la búsqueda de la verdad que inevitablemente lleva a la religión. Se trata de "una idea significativa desconocida para nosotros", Un "deseo ardiente de la verdad" (7) que hace que la filosofía desemboque en la religión y que, aunque desconocido en un comienzo por el sujeto, pueda serlo después: "El instinto es un agente que, sin estar sujeto a nuestra voluntad, influye en nuestras acciones, o quizás las modifica en una dirección que no advertimos conscientemente, y que sólo se reconoce a posteriori." (8) La diferencia entre el concepto freudiano y junguiano no debe limitarse, como a veces suele afirmarse de un modo simplificador, a la propuesta junguiana de un inconsciente colectivo que meramente "se agrega" a un inconsciente personal, idéntico al inconsciente-reprimido freudiano. El mismo Freud como se dijo, no dejó de reconocer el carácter filogenético del inconsciente, y aún admitió aunque tardíamente un concepto de "inconsciente colectivo" si bien afirmó "...no creo que se adelantaría mucho adoptando el concepto de un inconsciente 'colectivo'. De por sí, el contenido del inconsciente es ya colectivo, es patrimonio de la Humanidad." (9) En efecto, desde el punto de vista junguiano, para que se pueda adelantar con el concepto de un inconsciente colectivo, debe rescatarse previamente su carácter fundante que según la propuesta junguiana, se pone de manifiesto por el finalismo de la libido, que abarca la

totalidad consciente/ inconsciente. El inconsciente colectivo ya se vislumbra en **Wandlungen und Symbole der Libido**, pero recién aparece la expresión en 1917 en **Die Psychologie der unbewussten Prozesse**, en donde asimismo nuestro autor intentó establecer una distinción entre las reminiscencias personales y la "manifestación de las capas más profundas del inconsciente, en las que pululan las imágenes originarias universales del hombre" (10) Pero, como recuerda Frey-Rohn recién en 1919, es decir con posterioridad a su formulación del inconsciente colectivo, Jung describe por primera vez al inconsciente personal en los siguientes términos: "Contiene [el inconsciente personal] todos aquellos contenidos psíquicos que en el curso de la vida se han olvidado. Sus huellas se conservan aún en el inconsciente, incluso cuando se haya borrado cada uno de los recuerdos conscientes. Pero contiene además todas las impresiones o percepciones subliminales dotadas de una energía demasiado escasa como para poder alcanzar la consciencia. Y a ello hay que añadir también las combinaciones inconscientes de representaciones, que aún son demasiado débiles o poco claras como para poder traspasar el umbral de la consciencia. Y por último se encuentran asimismo en el inconsciente personal todos aquellos contenidos que demuestran ser incompatibles con la actitud consciente." (11) Esta descripción del inconsciente personal corresponde -pero en versión junguiana- al inconsciente tomado tanto en el sentido descriptivo como en el sentido

tópico de Freud. Pero, esta correspondencia no puede confundirse con una equivalencia. Coincidimos en gran medida con las razones presentadas por Frey-Rohn; mientras que para Freud el inconsciente muestra otras leyes y motivaciones que el preconsciente o consciente, para Jung ,fuera de la irreproducibilidad e incorregibilidad de sus contenidos así como de la ausencia de un núcleo del yo , "...éstas nunca bastaron a Jung para establecer una incompatibilidad fundamental entre ambos medios."(12)

Pero creemos que hay más; porque si bien es cierto que en principio no hay modo de delimitar los hechos conscientes de los inconscientes desde el punto de vista de su contenido, todos ellos se ordenan de acuerdo con las disposiciones arquetípicas colectivas, de manera tal que el inconsciente personal es una expresión individual de un fenómeno colectivo así como lo es acaso la personalidad total. Es por ello que, el estudio del inconsciente junguiano, en ambos niveles (y aún en el consciente) reclama el estudio del arquetipo.

A) El arquetipo

Jung introdujo por primera vez los términos "arquetipo" e "imagen arquetípica" en su artículo "Instinkt und Unbewusstes" publicado en 1919.(13) Inicialmente "arquetipo" (**Archetypus**) era sinónimo de "imagen primordial" (**Urbild**) y de "dominantes (**Dominanten**)" del inconsciente colectivo", términos introducidos respectivamente en **Símbolos de transformación** y en **Das Unbewusste**

normalen und kranken Seelenleben, respectivamente, ambos textos de 1916.(14)

Una breve referencia a la prehistoria del término, su génesis y evolución ayudará a delimitar el concepto junguiano más maduro de arquetipo. Para mayor claridad hacemos constar cronológicamente los movimientos lexicales y conceptuales vinculados al concepto de arquetipo.

Entre los años 1906-1907 Jung elaboró su concepto de complejo a partir de sus investigaciones sobre la asociación y ,en alguna medida, como resultado de su apropiación crítica de la teoría freudiana. Existen antecedentes de esta concepción del complejo en su obra prima **Sobre los___así llamados fenómenos ocultos** 1902. Asimismo, como ya se adelantó, en las **Conferencias de Zofingia** (1896-1899) hallamos una prefiguración del concepto de arquetipo, lo cual demuestra que el concepto se fue elaborando con independencia de la teoría freudiana pues la primera obra que Jung leyó de Freud es **La interpretación de los sueños** de 1900. (15)

En la edición original de **Wandlungen und Symbole der Libido**, Jung utilizó el término "**imago**" en vez de "complejo" para remarcar la autonomía del complejo emocional y su manifestación simbólica. El carácter que luego será denominado 'colectivo' del inconsciente se hace más explícito aún en su utilización del término "imagen primordial" tomado de Jakob Burckhardt. El mismo Jung manifestó

supone una operatoria inconsciente e involuntaria.

2) Por tratarse de 'imágenes', es posible vincularse con este principio de modo consciente pero a la vez prédiscursivo.

3) La imagen es identificada con el mito respectivo. Se supone por una parte que el genio de Goethe (que por otra parte recrea una antigua tradición germánica) permitió plasmar ,tomar explícito, diríamos 'consciente' aquello que ya está operando 'inconscientemente'. Por otra parte, el mito, que es en principio narrativo, aparece 'condensado' en una imagen.

Sin duda en estos textos tempranos, Jung intentaba superar la propuesta freudiana que enfatiza el carácter histórico-personal del inconsciente, olvidando o subestimando el aspecto colectivo. Para ello, como veremos, recurrirá a más de una referencia prefreudiana en donde hallaremos los gérmenes de su concepción.

La diferenciación con la teoría freudiana y, a la vez, el primer antecedente a los conceptos de imagen originaria y de arquetipo lo hallamos en el concepto de complejo. Escapa a nuestros propósitos el análisis de la teoría junguiana del complejo, nos limitaremos a su versión inicial en tanto precursora del concepto de arquetipo; inversamente su versión más madura es ya deudora de este último concepto. Eugen Bleuler aplicó por primera el término a hechos psíquicos, y Freud ya lo utilizó en sus trabajos iniciales sobre la histeria de 1895, pero la determinación conceptual que con diversas

variantes aún es utilizada actualmente, fue realizada por Jung. Si bien el término aparece por primera vez en 1902 para referirse al "complejo del yo", una obra de 1906, es decir, anterior a su asociación con Freud, aunque no del todo ajena a su influencia, titulada "Estudios asociativos diagnósticos", para designar una hipótesis que da cuenta de un fenómeno observado por Jung y sus colaboradores durante sus investigaciones con los experimentos asociativos(19). Partiendo de los presupuestos y criterios metodológicos de la escuela de Wundt que, desde una psicología de la conciencia utilizaban los experimentos asociativos con el propósito de estudiar la vinculación entre asociación y alteración de la conciencia, Jung descubre que los fallos considerados por esta escuela como irrelevantes, a saber ausencia de reacción, prolongación en el tiempo de respuesta, perseveración y reproducción defectuosa de la palabra inducida, eran indicadores de alteraciones afectivas de gran significación para explicar no solamente síntomas neuróticos y psicóticos sino también perturbaciones en la psique denominada normal. Las perturbaciones son señales de la presencia de un "complejo emocionalmente cargado" (**gefühlsbetonter Komplex**) ,es decir, "grupos de representaciones emocionalmente cargadas en lo inconsciente".(20) Ya en este período temprano el mismo Jung advierte que su concepto de complejo de tonalidad emocional ("der Begriff des gefühlsbetonten Komplexes") puede ir más allá de los puntos de vista de Freud.(21)

Intentaremos una caracterización que nos permita advertir los matices que inicialmente separan su concepción de la freudiana y que preparan el concepto de arquetipo. "Los elementos de la vida psíquica, sensaciones, representaciones y emociones son dados a la conciencia en forma de ciertas unidades, que son comparables, quizás con la molécula..." Si, por ejemplo, encuentro un viejo amigo por la calle, surge en la conciencia una imagen que responde a una "unidad funcional" compuesta por tres componentes "radicales": percepción sensorial, componentes intelectuales y tonalidad emocional. Se trata de una unidad funcional porque estos tres componentes están firmemente unidos, de manera tal que si surge uno de ellos (ej. la imagen de la memoria de ese amigo), por regla general surgen también los otros componentes. Podríamos agregar que, aunque no surgiera a la conciencia, la unidad funcional opera igual inconscientemente. Ahora bien, prosiguiendo con el ejemplo, si por alguna acción de mi amigo me vi en el pasado envuelto en un desagradable asunto que me irrita y que involucró un gran número de personas, situaciones y cosas; la unidad funcional "mi amigo" será una entre muchas de las "unidades funcionales" asociadas entre sí y que participan de una misma tonalidad emocional (la irritación). "...cada molécula ... participa en la tonalidad emocional de toda la masa de representaciones... que denominamos complejo de tonalidad emocional." (22) Esta primera noción de complejo, aún casi

exclusivamente dependiente de la historia personal, de los acontecimientos externos y, por ende, aún próxima al concepto freudiano de trauma, enfatiza su carácter eminentemente afectivo : "Las diversas representaciones se hallan unidas entre sí con arreglo a las distintas leyes asociativas (semejanza, coexistencia, etc.). Mas son seleccionadas y agrupadas en conjuntos superiores por una emoción" (23) Pero la caracterización del complejo como "unidad superior" ya supone tanto una distancia respecto de Freud, como un antecedente del arquetipo y de la coherencia interna que permitirá postular su concepto de unidad psíquica. En efecto, como señala Frey-Rohn ,frente a la temprana concepción freudiana de escisión entre afecto y representación provocado por un trauma, para Jung "...el complejo, en principio, era en sí completo y total, tal como había comprobado en sus experimentos en la asociación"(24)

Por otra parte, aunque inicialmente el concepto de complejo se conforma para dar cuenta de fenómenos patológicos, se trata de una forma de organización de la psique que no sólo puede comprobarse en ciertas estructuras inconscientes parciales como ya había señalado Janet en 1889 con su concepto de "**existences secondes**" en enfermos histéricos, sino también en la creencia en demonios o multiplicidad de almas de los primitivos y sobretudo en las figuras oníricas y míticas. La pregunta es :existe alguna (o algunas)forma típica, universal del complejo? Aunque Freud hacía depender al complejo del trauma y por

ende, de acontecimientos exteriores, al reconocer la universalidad del complejo de Edipo estaba reconociendo, implícitamente una autonomía en la forma de constelación de la libido.

El carácter autónomo del complejo que en un principio se limitará a ser una unidad funcional de orden superior y por ende autónoma del yo, se irá acentuando hasta alcanzar el sentido de una autonomía de la realidad exterior y de la historia personal, es decir, el de un "complejo impersonal". Pero el término que constituye una transición entre complejo e imagen originaria es "**imago**". En **Símbolos de transformación**, al referirse al carácter histórico y estratificado del inconsciente, Jung señaló que cuando a una impresión se le niega aceptación consciente, se apodera de una forma anterior de relación. (25) Pero sin duda Jung, no sin cierta ambigüedad, alude aquí con la expresión "forma anterior" a dos conceptos diferentes que nos ubican en la borrosa frontera que separa lo inconsciente personal de lo inconsciente colectivo o, si se prefiere, el complejo del arquetipo. Así, para ilustrarlo con un ejemplo, la dificultad que experimentan las muchachas en su facultad de expresión con ocasión de su primer amor se debe a la reanimación regresiva de la imagen del padre o imago paterna. En realidad "imagen del padre" e "imago paterna" no parecen ser sinónimos sino dos aspectos de una misma realidad psíquica; el primero pone en primer plano al padre real introyectado, el segundo a una constelación psíquica autónoma que ordena dicha introyección.

En un breve trabajo de 1914 (26) hallamos una nueva prefiguración del concepto de arquetipo junto con el método de amplificación arquetípica que ya había sido utilizado implícitamente en **Símbolos de transformación**. En este trabajo leemos acerca de "la reducción a tipos generales" y las formaciones típicas que muestran obvias analogías con formaciones míticas. (27)

En un el prólogo escrito en 1916, Jung distingue entre el inconsciente personal e impersonal (que más tarde denominará "colectivo") y describe sus contenidos como "visiones nacidas de la naturaleza" e "ideas primordiales"

En otro trabajo de 1917, (28) con la introducción del término "inc. colectivo" describe sus contenidos como imágenes primordiales y dominantes: "Estos dominantes son los soberanos, los dioses, las imágenes de las leyes y principios dominantes, de regularidades medias en el desarrollo que el cerebro ha recibido en el curso de procesos seculares." (29) Según Samuels, en esta obra hallamos por primera vez que Jung pasa de la imagen a la estructura.

En 1919 Jung introduce por primera vez el término arquetipo en una contribución a un congreso titulada "Instinto e inconsciente: "...también hallamos en el inconsciente cualidades no adquiridas individualmente sino heredadas, por ejemplo, instintos entendidos como impulsos para llevar a cabo acciones por necesidad, sin motivación consciente. En este estrato 'más profundo' hallamos

también las formas **a priori** de la 'intuición', a saber los **arquetipos** de percepción y aprehensión, que son los determinantes **a priori** necesarios de todos los procesos psíquicos." (30) Luego aclara que los instintos son "modos típicos de acción" y los arquetipos o imágenes primordiales son "modos típicos de aprehensión".

A partir de estos textos pueden destacarse dos ambigüedades que nos proponemos resolver con nuestra reformulación del concepto de sí mismo:

1) La introducción del término arquetipo como sinónimo de imagen primordial, que luego Jung se preocupará por distinguir, hizo creer, equivocadamente, que se trataba de una suerte de lamarckismo según el cual se heredarían genéticamente representaciones, imágenes o ideas. La respuesta de Jung contra estas interpretaciones equivocadas, en parte alimentadas por imprecisiones de nuestro autor (31), sirvió de estímulo para ir distinguiendo con más claridad aquello que es sensible y que por ende puede captarse del arquetipo, a saber la imagen o forma arquetípica del arquetipo propiamente dicho, que ya es caracterizado aquí como una forma, un modo típico de aprehensión. No obstante la relación diferenciada entre uno y otro concepto requiere ulteriores elaboraciones conceptuales.

2) La relación entre arquetipos e instintos que discutiremos más abajo es tan rica como ambigua. En este texto, por una parte se trata de dos modos típicos diversos, pero por la otra el arquetipo es la

percepción que el instinto tiene de sí mismo y que "determina la forma y dirección del instinto".(32) Asimismo, si bien el arquetipo parece ser específicamente humano (33) ,estructura también el comportamiento instintivo animal : "...la mariposa de la yuca, antes mencionada, debe tener como quien dice una imagen de la situación en que se desencadena su instinto. Tal imagen le permite reconocer "la flor y su estructura." (34)

En 1921,la obra fundamental **Tipos psicológicos** aporta a nuestro entender dos características fundamentales del arquetipo, todavía identificado con la imagen primordial. La primera de ellas está referida tanto a la imagen personal cuanto a la primordial: "La imagen constituye una concentrada expresión de la situación psíquica del conjunto, no mera y sencillamente de los contenidos inconscientes o predominantemente de ellos .es, ciertamente, expresión de contenidos inconscientes, pero no de todos en general, sino de los momentáneamente prestantes. Esta prestancia sobreviene por una parte por la propia actividad del inconsciente y por otra parte por la situación momentánea de la conciencia que al mismo tiempo estimula siempre la actividad de los correspondientes materiales subliminales, obstaculizando aquellos que no convienen. Según esto, la imagen será expresión tanto de la situación momentánea inconsciente, como de la consciente." (35)

La segunda característica que consiste en el análisis de la relación

entre imagen e idea nos introduce en una problemática harto compleja que desarrollamos más adelante y aquí nos limitamos a anticipar. "Uso, pues, el término idea para expresar el sentido de una imagen primaria que ha sido abstraída, despojada del concretismo de la imagen. En cuanto abstracción aparece la idea como cosa derivada o desarrollada de algo más elemental, como un producto del pensar." (36) En esta primera aproximación, Jung reconoce la influencia de Wundt, para quien la idea es cosa secundaria y derivada. Sin duda aquí la perspectiva elegida es en principio psicológica, empírica; está referida a las secuencias y procesos empíricos que llevan al conocimiento de la idea y no se refieren a una cuestión gnoseológica, interesada en la validación del conocimiento. No obstante, Jung reconoce su deuda con Kant al admitir que la idea es esencialmente a priori aunque está (psicológicamente) contenida en la imagen primordial y, por ello, es algo derivado o producido. A nuestro entender, esta propuesta que en principio es plausible porque distingue lo psicológico de lo gnoseológico, se confunde cuando el mismo Jung afirma : "...la idea es también concebida como una magnitud fundamental, existente a priori. Trae esta última cualidad de su fase previa, la imagen primaria, simbólica." (37) Si la imagen primaria, en tanto concreta y simbólica en alguna medida depende de una forma percibida y es, por ende, **a posteriori**; la idea supuestamente derivada de ella, sería también **a posteriori**, lo cual es una contradicción. Si la

imagen primaria es totalmente **a priori** ("... (le) es inherente la cualidad intemporal al estar dada, de siempre y donde quiera, como parte integrante del espíritu humano." (38) y es concreta es menester aclarar ,que es entonces aquello que heredamos .Para resolver esta contradicción debemos recurrir por un lado a la distinción entre arquetipo/formación arquetípica que en realidad es posterior y, por el otro, a una distinción de la perspectiva según la cual se analice esta relación entre idea/imagen primordial.

No obstante, Jung siguió utilizando indistintamente el término arquetipo o imagen arquetípica junto a "imagen primordial", generándose en algunos pasajes una confusión entre el carácter activo, disposicional del arquetipo y, por el otro, su carácter pasivo, es decir, aquello que las disposiciones producen, a saber, imágenes y determinadas vivencias psíquicas:

"La imagen primaria, que en otro lugar he designado como 'arquetipo', es siempre colectiva, es decir, siempre común a pueblos enteros o por lo menos a épocas determinadas.(...) La imagen primaria es una sedimentación mnémica, un engrama (Semon) producido por la condensación de innumerables procesos semejantes entre sí. En primer término y por de pronto es una condensación y, por lo tanto, la forma típica fundamental de determinada vivencia psíquica reiterada siempre. Por eso también es como motivo mitológico algo siempre efectivo y es expresión que se reitera siempre y estimula la vivencia

psíquica o la formula adecuadamente. La imagen primaria es, ciertamente, expresión psíquica de una disposición fisiológico-anatómica determinada."

(39) Leído fuera de contexto el párrafo anterior parece subrayar el carácter de mera sedimentación mnémica de la imagen primordial, es decir su carácter histórico, eventualmente limitado a pueblos o épocas cuando en realidad debe suponerse un principio disposicional a priori, propiamente arquetípico.

En un texto de 1938 (40) explicará que imagen (**Bild**) no debe entenderse en el sentido de imágenes actualizadas en la fantasía, sino como meros esquemas innatos que hacen posible su producción a la manera de un sistema axial presente en una solución cristalina antes de su cristalización: "Esta presencia se manifiesta primero en la manera de cristalizar los iones y después en la forma en que lo hacen las moléculas. El arquetipo es un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una facultas praeformandi, una posibilidad, dada a priori, de la forma de la representación (eine Möglichkeit Vorstellungsform)"(41)

En 1946 ,en su ensayo "El espíritu de la psicología" (42) Jung diferenció claramente entre el "arquetipo en sí" ,no perceptible y existente sólo potencialmente, de la representación arquetípica o, si se quiere, el "arquetipo perceptible", actualizado. "No deben confundirse las represenaciones arquetípicas que sirven de mediación al inconsciente con el **arquetipo en sí**. Aquellas son formaciones que

presentan múltiples variaciones y que remiten a una forma básica, de fondo, que en sí resulta **inaprehensible**. Se caracteriza ésta última por determinados elementos formales y por determinadas significaciones de principio, pero que sólo puede concebirse de una manera aproximativa."(43) Las imágenes arquetípicas concretizan estos factores ordenadores y numinosos que se manifiestan "lentos de sentido"(44) Si bien el arquetipo en sí no es apto para la conciencia pues su naturaleza última es incognoscible, por ser una suerte de "espíritu rector" que da finalidad y sentido a la vida , -según tendremos oportunidad de desarrollar más adelante-, (45) Jung lo calificó de "psicoide", es decir, un factor que se comporta como si su naturaleza fuera extrapsíquica; al punto que en algún texto parece traspasar los límites de la ciencia empírica para afirmar que los arquetipos son "principios metafísicos" que "condicionan la orientación total de la conciencia."(46)

Intentaremos dar cuenta del alcance antropológico de estas afirmaciones en la Segunda Parte de nuestro trabajo.

Cabe por el momento concluir lo siguiente:

1) El hombre no es una **tabula rasa** : "Es un gran error creer que la psique del niño recién nacido es una **tabula rasa**, una página en blanco, en el sentido de que no existe absolutamente nada en ella."(47) El niño llega al mundo predeterminado "...no con unas disposiciones **cualesquiera**, sino con unas disposiciones **específicas**..." (48) Esta

condición aunque no necesariamente se limite a la herencia biológica, está vinculada a ella.

2) El hombre hereda o nace con determinadas disposiciones, no representaciones: "tan sólo aparecen en el material configurado, como principios reguladores de su formación".(49)

3) Las representaciones arquetípicas denotan un condicionamiento colectivo desde lo más cercano a lo inconsciente personal, es decir el inconsciente familiar, hasta un inconsciente común a toda la humanidad, pasando por un inconsciente correspondiente a la tradición cultural en la cual se formó cada sujeto. Jung no terminó de delimitar en qué medida la disposición es innata y qué medida se configura por la educación. No obstante, dado que no se heredan representaciones arquetípicas, éstas están condicionadas culturalmente.

Puede suponerse que, como los arquetipos toman forma cuando se proyectan (concepto éste último que desarrollaremos más adelante); la educación supone la introyección de los arquetipos proyectados, es decir, ya expresados bajo una configuración determinada.

Cabe completar lo antes expuesto con una referencia a las principales fuentes que inspiraron tanto el concepto cuanto la utilización del término "arquetipo". Algunos historiadores, sociólogos y antropólogos de fines del siglo pasado y de principios de siglo, habían formulado la hipótesis, dentro de la perspectiva de sus campos de estudio, de la

existencia de ideas y patrones de conducta universales y/o propios de determinadas culturas o etnias." El primero que en el campo de la psicología de los pueblos señaló la existencia de ciertas 'ideas primordiales' universalmente difundidas fue Adolf Bastian." (50) En efecto, Bastian (1826-1905) reconoció la uniformidad de lo que él denominó 'ideas elementales' (**Elementargedanke**) de la humanidad. Pero al observar las distintas esferas de la cultura humana, advirtió que estas ideas están articuladas y elaboradas de manera diferente; lo cual lo llevó a acuñar el término 'ideas étnicas' (**Völkergedanke**) para las manifestaciones locales de las formas universales. Si bien Jung no menciona esta distinción en Bastian, la misma nos recuerda la que él mismo establece entre arquetipo y formas arquetípicas. En efecto, para Bastian nunca se encuentra la idea elemental en estado puro, pues debe ser abstraída de la "idea étnica", condicionada localmente por la rica variedad de inflexiones propias de la vida humana. Para Bastian es menester estudiar primero la idea elemental como tal, luego la influencia de las condiciones climático-geológicas y por último la influencia recíproca entre las diferentes etnias. Bastian subrayó como primario el aspecto espontáneo, en definitiva "psicológico" de la "idea elemental", por encima de condicionamientos externos al individuo, sean éstos naturales o culturales.(51) Por ello, Jung lo celebró como "psicólogo" pues dio a entender que se trata de una ley inherente a la psique, aunque Bastian lo hubiera remitido a la estructura del cuerpo

y, sobretodo, no lo haya fundamentado empíricamente. Por lo tanto, cuando Jung al mencionar a Bastian como el primero de sus precursores, junto con Hubert, Mauss y Usener y agregó: "Si alguna parte me toca de estos descubrimientos, esa parte consiste en haber demostrado que los arquetipos no se difunden meramente por tradición, el lenguaje o la migración, sino que pueden volver a surgir espontáneamente en toda época y lugar sin ser influidos por ninguna transmisión exterior." (52) , debería excluirse a Bastian aunque no en la demostración (empírica) que sin duda es aporte exclusivo de Jung. Hubert y Mauss, dos investigadores de la escuela sociológica de Durkheim utilizaron con posterioridad a Bastian el término "categorías de la fantasía", para dar cuenta de lo que hoy se denominaría el "imaginario social". Pero, a nuestro entender, una influencia más importante en este sentido fue la ejercida por dos autores de la **Religionsgeschichtliche Schule** , Herman Usener y Albrecht Dieterich, pues estos eruditos, a partir de sus minuciosos estudios comparativos de los fenómenos religiosos observaron hábitos y concepciones religiosos que no pueden explicarse por difusión y presentaron la hipótesis de formas universales a la base del pensamiento religioso que denominaron "**Grundformen religiösen Denkens**".(53) No obstante, Jung reconoció como primer precursor al propio Platón pues los arquetipos "...representan la idea platónica sobre una base empírica" (54) Si bien Jung no se ocupó en ahondar su

reconocida deuda con el concepto platónico, es evidente que mientras que la idea platónica es realidad suprasensible, trascendente; del "arquetipo en sí" junguiano (entendido como 'psicoide') sólo puede afirmarse que es anterior a la conciencia y principio de toda disposición psíquica. Entendemos que ese "hiato" entre una hipótesis empírica y una proposición metafísica, sólo puede ser superado filosóficamente y, hasta cierto punto, ese es el intento que limitadamente intentamos en la Segunda Parte. No obstante, el mismo Jung anticipa la hipótesis según la cual las ideas platónicas "eternas, mantenidas en un lugar supraceleste" son la impronta filosófica de los arquetipos psicológicos.(55) Pero con la elección del término "arquetipo" y no "idea" o "paradigma", estrictamente platónicos, Jung era consciente de la necesidad de dar cuenta de la propiedad eficiente del mismo. **Typos** (sello) tiene tanto un sentido activo y alude a la causa agente que produce un impacto (el sello y acto de sellar), cuanto un sentido pasivo que consiste en su manifestación (lo sellado). Por ello, en un texto de **Psicología y alquimia**, sobre el cual volveremos cuando tratemos el supuesto psicologismo junguiano, Jung afirmó que "...si como psicólogo digo que Dios es un arquetipo, me refiero al tipo impreso en el alma, vocablo que, como es notorio, deriva de typos=golpe, impresión, grabación." (56) Aunque el mismo Jung admita a continuación que "...la palabra **arquetipo** supone un agente que imprima" (57) no le cabe a la psicología sobrepasar sus propios

límites. El problema es que las investigaciones junguianas lo llevan cada vez más a advertir el carácter numinoso del arquetipo y, como veremos, el predominio de un arquetipo del cual todos dependen, el sí-mismo, que es **imago dei**. Jung menciona inicialmente como fuente de inspiración para la elección del término "arquetipo" el **Corpus Hermeticum** (58) , al PseudoDionisio (59) y sobretudo las "ideas principales" de San Agustín (60) ;pero el sentido de arquetipo junguiano (sobretudo de sí-mismo) se aproxima notoriamente al concepto filoniano de arquetipo como la **imago dei** que reside en el hombre y lo moldea a semejanza de Dios.(61)

Pero más allá del concepto de "arquetipo en sí", son las tradiciones religiosas las que dan cuenta del variado accionar del arquetipo a través de las formaciones arquetípicas y sus diversas transformaciones. Se verán algunos ejemplos en la medida de lo necesario en la Segunda Parte, pero cabe agregar que algunas de estas tradiciones tienen además el raro mérito de haber aportado algunas formulaciones conceptuales que anticiparon las descripciones del accionar del arquetipo. Baste mencionar brevemente un caso muy notorio por la sutileza de su aproximación psicológica, el gnosticismo. Jung creyó advertir en el gnosticismo un concepto de inconsciente (**agnosia**) que no se limitaba, por ejemplo, al concepto negativo paulino de **agnoia** como **ignorantia** aplicada normalmente a la condición inicial "inconsciente" y de pecado en el cual nace el

hombre. Según un fragmento gnóstico valentiniano, citado por Epifanio, leemos : "En el principio el Autópator contenía en sí-mismo todo lo que es, en un estado de inconsciencia [lit., 'no-conocimiento': agnosía]" (62) Asimismo, otro pasaje gnóstico consignado por Hipólito reza así: "el Padre...que está desprovisto de conciencia y de substancia, aquel que no es ni masculino, ni femenino." (63) El 'Padre' no sólo es inconsciente y carece de ser, sino que carece de opuestos, para decirlo en términos indios es nirdvandva (sin opuestos) y por ello incondicionado. Pero hasta aquí el hallazgo no hubiera sido demasiado fecundo, si Jung no hubiera advertido que esta condición que de alguna manera se transmite a todo lo producido a partir del Padre, lo asume el gnóstico en su mito de origen que deja entrever no un mero simbolismo racionalizado sino un proceso de integración simbólica o, más precisamente, aquello que denomina una **Rezeptionserscheinungen**. Estas formas simbólicas que el gnóstico intenta descubrir en su alma porque, al igual que el teurgo neoplatónico, el Padre las ha impreso como un sello indeleble en la intimidad humana, - tal como poéticamente narra, por ejemplo, el Himno de la Perla del Evangelio de Tomás-, describen el accionar de las formas arquetípicas integradas en un proceso de individuación. (64) De algún modo para Jung todas las tradiciones religiosas lo describen desde su modalidad propia, pero la referencia a esta tradición particular se debe a la descripción minuciosa de los mecanismos

psicológicos, razón por la cual, su interés por el gnosticismo no implica que Jung se adhiriera a su doctrina sino que los celebrara como psicólogos. Así el concepto gnóstico de **prosphees psyché**, del alma adherida a raíces inconscientes en las cuales se nutre y origina y también de las cuales debe separarse para así poder reintegrarse a sus orígenes, anticipa la actividad de las formas arquetípicas del inconsciente colectivo en la psique, el proceso de proyección y recolección.(65)

B)El sí-mismo

En la Segunda Parte nos ocuparemos de los principales arquetipos en relación con nuestro modelo antropológico. Si bien nos centraremos fundamentalmente en el arquetipo del sí-mismo, es menester introducirlo ahora brevemente en sus notas fundamentales, pues es la expresión más acabada de la unidad y totalidad de la psique, punto de partida de toda la Primera Parte. Jung introduce el término **Selbst** (sí-mismo) en 1928 en **Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten**, vinculado al concepto de proceso de individuación (aquí denominado de 'autorrealización'): "...entendía por sí-mismo un algo que no sólo era el comienzo de la vida psíquica, sino que era además el fin hacia el que todo se dirigía, también entendía por proceso de autorrealización un proceso de desarrollo en el curso del cual el hombre [llegaba a convertirse] en el ser determinado y concreto...que una vez [había sido]."(66)

Veamos las notas esenciales del sí-mismo, que ya se esbozan en esta obra; si bien, como intentaremos demostrar, este concepto se irá ampliando en obras posteriores, constituyéndose en la clave de bóveda de la teoría junguiana:

1) Se trata de un centro que no coincide con el yo, pero que de algún modo se hace patente en el yo.

2) Es el verdadero arché del hombre; está en el origen y guía a la meta que no es más que la realización de ese sí-mismo que ya estaba allí.

3) Es la personalidad total, que abarca consciente/inconsciente.

En 1929 Jung publica la Introducción a un texto chino titulado el **Secreto de la Flor de Oro (67) (Das Geheimnis der goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch**, Munich:Dorn 1929. La trad. Selbst por Sí Mismo fue introducida por primera vez por A. Monserrat Esteve en febrero de 1936 en su trad. de **Yo y el inconsciente, Barcelona**, Luis Miracle) a pedido de su traductor, el notable sinólogo R. Wilhelm quien consideraba que una introducción psicológica podría acercar al mismo a la comprensión occidental. Jung reconoció por un lado la foraneidad de ese texto chino para quien, como él, "siente por entero a la manera occidental" (68) ,pero, por el otro señaló que la psicología moderna, a saber la analítica, ofrece una posibilidad de comprensión pues "...su contenido es al mismo tiempo -y eso es lo extraordinariamente importante- un viviente paralelo de lo que ocurre durante el desarrollo anímico de mis pacientes, ninguno de los cuales

es chino."(69) La existencia de disposiciones latentes universales hacia ciertas reacciones idénticas permite suponer "...comunes instintos de representación (imaginación) y de acción"(70), por encima de las diferencias que Jung no deja de consignar. No se trata, por lo tanto, de meros paralelismos en las representaciones, sino también de disposición y conductas que acompañan a las mismas y, por ende, de modos de estar en el mundo. La sabiduría china tradicional que reconoce la paradoja y polaridad de lo viviente, ve como un signo de alta cultura el equilibrio de los opuestos y como un signo de barbarie la unilateralidad. El texto sirvió a Jung no sólo como un paralelismo de lo que le acaece en sus pacientes sino también como una crítica al predominante intelectualismo unilateral de Occidente que ha dado la espalda a los estados afectivos y en general a los procesos inconscientes. Propio de esa unilateralidad es una reacción irracionalista a favor de **eros** o la intuición pero **contra** el intelecto, sin dar cuenta de "... la enorme diferenciación del intelecto occidental; medido por él, puede designarse al intelecto oriental como infantil."

(71)

Deplorable es la imitación de Oriente (como en definitiva lo es toda imitación) que pretende asumir valores ajenos sin dar cuenta de los propios; imitación que está condenada al fracaso por cuanto como ya se vio en parte, en términos junguianos, existen condicionamientos culturales inconscientes. Pero Jung reconoció como un valor universal

y, más aún, como una estructura psíquica universal no sólo la polaridad de la psique sino también una tendencia predominante a una conciliación de los opuestos en una síntesis que los contiene y los supera. De alguna manera, esta idea está presente en sus obras anteriores. En **Símbolos de Transformación**, la libido manifiesta una polaridad instintivo-espiritual sostenida por una unidad indiferenciada que es previa. En **Tipos Psicológicos** (72), como ya se vio la función trascendente es una función de elementos conscientes e inconscientes que, operando por medio de la imaginación creadora, aspira a una síntesis de las funciones psíquicas opuestas, a saber, por un lado entre pensar y sentir y, por el otro, entre intuir y percibir. El texto chino comentado describe con un lenguaje que trasunta un sincretismo alquímico-taoísta y budista, los procesos psíquico-espirituales que hacen posible la realización del **Tao** que, aunque innominado en su naturaleza propia o última, puede entenderse antropológicamente como la realización de una "vida consciente". Jung celebra que Wilhelm haya traducido Tao por **Sinn** (sentido); el ideograma mismo abonaría la traducción pues está compuesto por el pictograma 'cabeza' que podría indicar la conciencia y por 'pie' que podría indicar el 'ir' o 'dejar camino atrás', conformando así la idea de 'ir consciente' o 'camino consciente'. Se trataría, entonces, de un sentido existencial a través del cual se revela y se produce la esencia del hombre merced a una acción humana que a la vez crea y descubre ese mismo sentido.

En el **Hui Ming Ging** leemos "Das feinste Geheimnis des Tao sind das Wesen und das Leben" (El más sutil secreto del Tao son la esencia y la vida) (73), que debe ser entendido de acuerdo con la advertencia de Jung según la cual "esencia" y "conciencia" son utilizados en ese texto de forma promiscua, si bien es condición de la conciencia la captación de la esencia (74) . Conciencia y vida son pares de opuestos en apariencia irreconciliables desde una actitud consciente que no se abra a la posibilidad de un sentido que, como señalamos, es a la vez descubierto y construido. Paralelamente y, para utilizar una terminología junguiana, lo mismo puede afirmarse de los opuestos consciente/inconsciente, de cuya conciliación, aparentemente imposible da cuenta el sí-mismo. Este fenómeno daría cuenta de un recentramiento de la personalidad en torno a un centro que no es el yo (centro de la conciencia) sino el sí mismo: "Si se logra reconocer lo inconsciente como magnitud co-condicionada (**als mitbedingende Grösse**) al par de la conciencia, y vivir de manera que las exigencias conscientes e inconscientes -instintivas- sean en lo posible tomadas en consideración, el centro de gravedad de la personalidad total no es más el yo, que es un mero centro de conciencia, sino un punto, por así decir, virtual entre lo consciente y lo inconsciente, al que cabe designar como sí-mismo." (75).

Puede notarse que el concepto ha sido introducido dinámicamente, es decir, en relación con el proceso de individuación al que dedicaremos

un minucioso análisis en la Segunda Parte.

El paralelismo entre el texto, sus pacientes y algunos ejemplos occidentales tomados de la mística se observa por un lado en la conducta o en el modo de estar en el mundo que traciende cualquier consideración meramente psicopatológica y, por el otro, en las formaciones simbólicas que lo acompañan.

Cabe ahora mencionar brevemente que, con relación al modo de estar en el mundo, el hombre, al tomar una posición equidistante (ecuánime : **aequo animo**) respecto de los conflictos yoicos de carácter interno-emocional o externo-situacional, rompe con la "**participation mystique**", es decir con las proyecciones que lo atan penosamente a esos conflictos y logra una conciencia desligada y, paradójicamente más comprometida con el mundo.(76)

Esta personalidad centrada en el sí-mismo "...sufre sólo en los pisos inferiores pero está en los superiores singularmente alejada del acontecer penoso o gozoso."(77)

Con respecto a los símbolos, la unificación de los contrarios se expresa universalmente por el círculo o el 'curso circular' o "**circumambulatio**." El curso circular no es meramente movimiento circular, sino que tiene por un lado el significado de aislamiento del recinto sacro y, por el otro el de fijar y concentrar (...) Psicológicamente, ese curso circular sería 'dar vueltas en círculo en torno a sí mismo', con lo cual evidentemente quedan implicados todos

los aspectos de la personalidad." (78) El símbolo más conspicuo es entonces el mandala que sus pacientes esbozaron espontáneamente antes que el propio Jung y ninguno de ellos

conociera su significado o las prácticas orientales vinculadas (79).

Como intentamos demostrar más abajo ,entendemos que, a diferencia del concepto de arquetipo, el concepto de sí-mismo sufrió solamente ampliaciones y fue tornándose en el concepto central que nos permitiría calificar a la teoría junguiana de verdadera psicología del Selbst, si no se aplicara esta denominación a la teoría de Kohut, o más aún "autología".(80)

En 1958 Jung agregó la siguiente definición de sí-mismo, en el glosario final de **Tipos Psicológicos** de 1921:"El sí-mismo designa todo el rango de fenómenos psíquicos en el hombre...Expresa la unidad de la personalidad como un todo." (81) Los editores de las **Obras Completas** afirman que la definición del sí-mismo es virtualmente idéntica a la de la psique entendida como la totalidad de todos los procesos psíquicos, sean conscientes o inconscientes.(80) Todo hombre, por el sólo hecho de tener o ser una psique es potencialmente un sí-mismo que debe ser realizado.

Basándonos en Brooke,Frey-Rohn y sobretudo en Readfearn, que ha realizado una minuciosa verificación con respecto a los diversos sentidos del término sí-mismo a lo largo de la obra junguiana, constatamos los siguientes:

- 1) El sí-mismo es la imagen de Dios o de la divinidad en el alma.
- 2) El sí-mismo es la personalidad total consciente/inconsciente.
- 3) El sí-mismo es la experiencia de esa totalidad.
- 4) El sí-mismo es una fuerza organizadora fuera del yo consciente.
- 5) El sí-mismo es el centro organizador del inconsciente.
- 6) El sí-mismo se refiere a partes emergentes del sí-mismo.
- 7) El sí-mismo es el centro de la psique que emerge del diálogo consciente/inconsciente o ego/arquetipos. (81)

Los diversos sentidos responden a un uso analógico del término, siendo el primer análogo el sí-mismo como personalidad total.

Por ser personalidad total opera como una fuerza organizadora que no depende del yo consciente y por ello lo trasciende a la vez que lo abarca. Asimismo, sin descartar la organización total de la psique, sin duda opera como el centro organizador del inconsciente y esto en dos acepciones del término 'del', pues para el yo el sí-mismo es lo más inconsciente por cuanto es el arquetipo de más difícil alcance (para no hablar de conocimiento) y, a la vez, cada arquetipo es hasta cierto punto expresión del sí-mismo.

Fordham (82) argumenta que las definiciones del sí-mismo como centro organizador y como totalidad son, pese a Jung, mutuamente excluyentes y que la contradicción no puede escamotearse bajo la idea de que se trata de una paradoja. Este crítico señala que es preferible reservar el término sí-mismo para designar la totalidad de la psiquis y

utiliza el término 'arquetipo central' de J.W.Perry para referirse tanto al arquetipo de orden cuanto a la experiencia de centramiento que ella hace posible. Brookes replica acertadamente que Fordham equivocadamente 'espacializa' el modelo junguiano y, por ende lo desnaturaliza. Entendemos no sólo que Jung es consciente de esta paradoja, sino que forma parte de la riqueza de la teoría junguiana. El mismo Jung afirmó: "El sí-mismo no es sólo el centro, sino también toda la circunferencia que abarca tanto el consciente como el inconsciente." (83)

Pero de esta paradoja daremos cuenta cuando desarrollemos la función religiosa del sí-mismo, pues como señala Frey-Rohn, ya en **Símbolos de transformación** las imágenes de Dios tal como aparecen en las producciones imaginativas, oníricas o vigílicas, ponían de manifiesto procesos vivos en el inconsciente, sustraídos a la voluntad del yo pero altamente significativos para el mismo. En obras posteriores (84) Jung destacó la importancia de una renovación de la imagen arcaica de la divinidad en el proceso de autorrealización. La divinidad como imagen arquetípica es el carácter "psicoide" del arquetipo, particularmente del sí-mismo, lo que impide una acepción unívoca del término de marras. No obstante, puede observarse que las variadas acepciones no se contradicen, sino que complementan su comprensión. Desde el punto de vista estructural el sí-mismo es personalidad total y centro de la psique, aunque por extensión se

aplique a veces a sus partes emergentes .Las mencionadas "partes emergentes" aluden a formas parciales de la experiencia del sí-mismo por parte del yo, que es máximamente experiencia de esa totalidad. Desde el punto de vista dinámico ese centro es fuerza organizadora de la psique y, por ello, el sí-mismo es dinámicamente proceso de individuación. En realidad, es a partir del proceso de individuación que el si-mismo puede ser descripto, tal como podrá verse en la Segunda Parte .Y, desde el punto de vista antropológico se verá que el desarrollo del proceso de individuación no sólo torna patente la condición de **imago dei** del sí-mismo, sino que, más aún, reclama la realidad extrapsíquica sobre la cual se funda dicha imagen.

El sino del psicoanálisis que es la formulación misma del determinismo del inconsciente "Wo Es war, soll Ich werden" ("donde era Ello, debo llegar a ser Yo"), no tiene cabida en la teoría junguiana, en donde podemos leer casi su reverso : "Werde zu dem, was du schon immer gewesen bist"(se lo que ya siempre has sido) (85), pues este "ser lo que siempre has sido" resume la vocación de un yo que asume un sentido que es a la vez dado y puesto por él. "A la pregunta, mil veces repetida, 'qué puedo hacer?', no se responder otra cosa que 'se lo que siempre has sido', es decir, esa totalidad que hemos suprimido a través de una existencia civilizada, consciente; una totalidad que ya éramos, aunque sin saberlo "Toda la diferencia está en saberlo y en el compromiso que asuma el hombre desde su yo consciente. Si bien, en

algún sentido es una totalidad que ya está allí no sólo como 'causa formal' sino como causa final; su verdadero desarrollo y construcción esta abierta a las acciones libres del hombre.(86). Asimismo en **Die Psychotherapie in der Gegenwart** (87) Jung ilustró esta idea con una cita de Paracelso : *Alterius non sit qui suus esse potest* .

Segunda Parte

“ Un Modelo Antropológico - Filosófico Junguiano”

SEGUNDA PARTE:

UN MODELO ANTROPOLOGICO-FILOSOFICO JUNGUIANO

A partir de la revisión crítica de los conceptos junguianos fundamentales realizada anteriormente, nos abocaremos aquí a la construcción del modelo antropológico filosófico que hemos anunciado. Para ello será necesario retomar y desarrollar algunos de los análisis anteriores, en particular en relación con el método. La utilización del término 'modelo' pretende destacar que lo que aquí intentamos se basa en una interpretación posible de la teoría junguiana aunque, por cierto, se trata de un modelo teórico, es decir, de una construcción teórica filosófica que presenta en un todo ordenado los conceptos fundamentales relativos a la esencia del hombre, su puesto en el cosmos y su destino. Pero, como también se adelantó, nosotros entendemos que, para hacer justicia a la 'potencialidad antropológica' de la teoría junguiana, es menester seguir el recorrido íntimo de su despliegue simbólico. Para ello, en el primer capítulo nos apoyamos en la hermeneútica de Ricoeur,- según los criterios que se detallan en ese lugar-, en un primer momento en diálogo crítico con Freud (o con el Freud de Ricoeur) y luego, en el segundo capítulo, la misma dinámica de la hermeneútica de los símbolos del proceso de individuación, nos llevará, sino más allá de Ricoeur, al menos, más allá del Ricoeur que intenta recuperar objetividades y la antropología a partir de la teoría freudiana. Así, ya el primer capítulo descubre al hombre como personalidad moral y social, pero el segundo

pone de manifiesto su personalidad esencialmente religiosa. Oportunamente se dará cuenta del alcance de estos términos, pero cabe adelantar que el mismo proceso de individuación, con su movimiento espiralado, circunvalante, hace que un abordaje teórico basado en una hermeneútica que acompaña el mismo movimiento fáctico de los símbolos, deba apropiar nuevamente y bajo una nueva luz los momentos anteriores, de manera tal que, por ejemplo, la personalidad moral reaparece bajo una nueva dimensión cuando el hombre se descubre como personalidad religiosa. Por último, en el tercer capítulo, a partir de un diálogo crítico con Scheler, definimos cuestiones fundamentales relacionadas con nuestro modelo antropológico, en relación con el problema del instinto y el espíritu, el alma y el cuerpo, pudiéndose así poner en perspectiva al mismo dentro de la tradición de la antropología filosófica.

Capítulo 1

El alcance antropológico de la hermeneútica junguiana.

En **El conflicto de las interpretaciones**, Ricoeur señala que el problema del inconsciente pone en cuestión el conjunto del proyecto filosófico pues supone el fracaso de una fenomenología de la conciencia. Pero con el propósito de superar dicho fracaso, Ricoeur aborda la problemática desde tres cuestiones que nosotros en otra oportunidad (1) denominamos, respectivamente, fenomenológica, epistemológica y antropológica, a saber:

1. "Cómo debo repensar y refundir el concepto de conciencia de tal manera (...) que la conciencia sea capaz de ese otro que llamamos inconsciente?"

2. "Cómo, por otra parte, llevar a cabo una crítica -una crítica en sentido kantiano (...) -dirigida a los 'modelos' que el psicoanalista constituye necesariamente si quiere dar cuenta del inconsciente?"

3 "...lo que esta en juego es la posibilidad de una antropología filosófica capaz de asumir la dialéctica del consciente y del inconsciente?" (2)

Sin duda, nuestra indagación se orienta en este último sentido, pero

relación a sus 'represiones', en la que se prolonga y que lo hacen aparecer en el campo de la conciencia." Esta 'relación' se refiere a que "...el inconsciente es relativo al sistema de desciframiento (...) la realidad del inconsciente se constituye por la hermeneútica, en un sentido epistemológico y trascendental [kantiano]."(7)

La conciencia es así tarea, pues el desciframiento que de alguna manera elimina la represión sería un modo de devenir adulto. La arqueología freudiana reclama una progresión que, no obstante, es insuficiente para dar cuenta de significaciones humanas que en esencia no son sexuales. De allí que Ricoeur, para responder la pregunta capital: "Qué significa el inconsciente para un ser que tiene la tarea de ser una conciencia?"(8), se vea obligado a recurrir a un método emparentado al de Hegel en la **Fenomenología del Espíritu**, cuyas 'figuras' no se despliegan a partir del prolongamiento de la conciencia inmediata "...no es la génesis de la conciencia o en la conciencias la génesis del espíritu en un discurso. "El hombre se hace adulto, es decir, lleva a cabo la tarea de la conciencia en la medida en que se hace capaz de nuevos significantes claves, cercanos a los momentos del Espíritu en la fenomenología hegeliana. En esta dialéctica se trata de pasar del deseo como deseo del otro al reconocimiento (**Anerkennung**): "En términos muy exactos el nacimiento de Sí (**Soi**) en el desdoblamiento de la conciencia." (9) Las etapas de reconocimiento nos hacen atravesar "regiones" de significaciones humanas que son en su esencia no sexuales. Ricoeur propone tres esferas de sentido: del tener, del poder y del valer. Para limitarnos a ésta última : "Aquí, nuevamente -dice Ricoeur- la

previamente a abocarnos de lleno a él, es menester completar lo dicho con otra afirmación de Ricoeur : "Hay una certidumbre de la conciencia inmediata pero esta certidumbre no es un saber verdadero de uno mismo." (3) En esta separación inicial entre la certidumbre y el saber verdadero se inscribe para este autor el inconsciente, al menos en su posibilidad más genérica. Por razones inversas, para Ricoeur, Freud y Hegel coincidirían en que "...la conciencia es aquello que no puede totalizarse..." (4) ; para Freud porque el saber verdadero de uno mismo se ve imposibilitado por el condicionamiento inconsciente y, para Hegel, porque la adecuación de uno a uno mismo no se halla al comienzo sino al final y es el objeto de una filosofía del espíritu y no de la conciencia. En su momento (5) señalamos que esta distancia entre la 'certidumbre de sí' y la 'verdad de sí' es a nuestro juicio equiparable -aunque dentro de su propio marco teórico- a la distancia junguiana entre el 'yo' y el 'sí-mismo' (**Selbst**), de manera tal que esa misma distancia -aunque de hecho pueda resultar insuperable en términos absolutos- no sólo torna evidente, como quiere Ricoeur, que la conciencia es tarea y no origen, sino también propone junto a una arqueología, una teleología o, más aún, una arqueología al servicio de una teleología.

Ricoeur señala que, cuando con Freud la conciencia descubre que la certidumbre inmediata es presunción, ya no pretende el acceso de la conciencia a la conciencia, sino "... a aquello que está dicho en el decir." (6). De este modo el realismo empírico freudiano -diríamos nosotros más allá de algunas de sus formulaciones metateóricas- no propondría un inconsciente real al modo de un objeto físico sino "...en

'psicología' no abarca más que la sombra, a saber, la ambición, presente en todo hombre, de ser estimado, aprobado, reconocido como persona. Mi existencia, por mí mismo, es en efecto tributaria de esta contribución de sí en la opinión de otro (...); pero esta constitución de los sujetos (...) está guiada por nuevas figuras (...) 'objetivas'; (...) estas figuras del hombre hay que buscarlas en las obras y monumentos del arte y la literatura." A su vez, las obras proyectan de alguna manera la figura del hombre y es por mediación de ellas "...que se constituye una dignidad del hombre y una estima de sí." (10) Sin duda, éste es el recorrido que intentaremos hacer desde la misma dinámica de la psique junguiana, pero Ricoeur se ve obligado, para hacer posible la recuperación de las objetividades a oponer el procedimiento regresivo y analítico hacia el inconsciente (freudiano) y el procedimiento hegeliano, progresivo y sintético hacia la conciencia, el cual encuentra su sentido en las figuras posteriores. Pero, pese a los esfuerzos de Ricoeur, esta oposición, que intenta salvaguardar los dos "órganos de la realidad" el inconsciente y el espíritu, no se resuelve debidamente porque es abstracta: "Pero la oposición en la que nos hallamos es una oposición abstracta. Sería preciso todavía comprender que, en su oposición, el sistema de figuras arrojadas hacia adelante, y aquel de las figuras que remiten siempre a una simbólica ya dada son lo mismo. ¿es difícil de comprender y apenas lo comprendo yo." (11) La oposición entre la conciencia entendida como 'historia' y el inconsciente entendido como 'destino' es necesaria para comprender la identidad de las respectivas sistemáticas que apuntan, cada una de ellas, a explicar todo el hombre. Pero ni la identidad ni la

oposición autoriza al eclecticismo, enemigo de la dialéctica que meramente yuxtapone la alteridad sin mediatizarla. (12) Sin embargo, el resultado parece preñado de un eclecticismo que no puede resolver unitariamente ese doble movimiento que cada uno separadamente meramente insinúa. Entendemos que la teoría junguiana proporciona el fundamento para tal empresa que aquí encararemos antropológicamente, es decir, intentando alcanzar un concepto de hombre que asuma la dialéctica consciente/ inconsciente, instinto/espíritu. Para ello, esa distancia entre la 'certidumbre de sí' y 'la verdad de sí'-verdadera distancia no pocas veces trágica del hombre consigo mismo-, desde la teoría junguiana se expresa, máximamente, en el proceso de individuación que en tanto 'proceso' torna patente una distancia en términos humanos insuperable en grado absoluto, pero en tanto 'individuación' pone de manifiesto la tendencia a la unificación que actúa, como ya se vio en parte, teleológicamente. Pero esa distancia está mediada por el símbolo, paradójica síntesis consciente/inconsciente, de allí que nuestro recorrido deba acompañar su despliegue. Y, para ello, nuevamente recurriremos a la hermeneútica de Ricoeur.

Todo lo antes señalado se enlaza con las razones por las cuales hemos elegido al mencionado autor, ya apuntadas en el Prólogo, y que ahora nos eximimos de reiterar.

Hemos hecho alusión a la afinidad entre la hermeneútica junguiana y ricoeuriana, pues de alguna manera la primera podría enlazarse con la segunda, anticipándola al partir de la misma dinámica del inconsciente. Debemos ahora fundamentar y precisar lo dicho, para así llevar a cabo

nuestra tarea.

Como ya señalamos Ricoeur se propone una ontología que parte de la interpretación del yo desde sus obras. Para ello su punto de partida es pensar a partir de los símbolos. En **El conflicto de las interpretaciones** precisa la tarea en una página, ya célebre, que preferimos no resumir:” La tarea es entonces, ahora, pensar a partir de la simbólica y según el genio de esta simbólica. Pues se trata de pensar. Yo no abandono en absoluto, por mi parte, la tradición de la racionalidad que anima a la filosofía desde los griegos; no se trata de ninguna manera de ceder a no se que intuición imaginativa, sino más bien de elaborar conceptos que comprendan y hagan comprender, conceptos encadenados según un orden **sistemático** ,aunque no en un sistema cerrado. Pero se trata al mismo tiempo de transmitir, por medio de esta elaboración de razón, una riqueza de significación que estaba ya allí, que siempre ha precedido ya a la elaboración racional. Pues tal es la situación: por una parte, todo ha sido dicho **antes** de la filosofía, por signos y por enigmas; es uno de los sentidos de las palabras de Heráclito `el maestro cuyo oráculo esta en Delfos no habla,no disimula: significa (**semáinei**).Por otra parte, tenemos la tarea de hablar claramente, asumiendo quizás el riesgo de disimular,al interpretar el oráculo. La filosofía comienza desde sí, ella es comienzo. Así, el discurso continuado de los filósofos es a la vez reasunción hermeneútica de los enigmas que lo preceden, lo envuelven y lo nutren, y búsqueda del orden, apetito de sistema. Feliz y rara sería la coincidencia ,en el seno de una misma filosofía, entre la abundancia de signos y enigmas retenidos y el rigor de un discurso sin

concesiones." (13)

Se trata entonces de alcanzar una comprensión que enlace hermeneútica y reflexión; que esté a la vez en el símbolo y mas allá de él. Para ello Ricoeur propone tres etapas del comprender que corresponden respectivamente a una fenomenología de la religión, una hermeneútica propiamente dicha o en (*dans*) los símbolos y una hermenéutica filosófica que es un pensar a partir de los símbolos.

Veamos estas etapas en relación con la comprensión junguiana de los símbolos.

La primera etapa corresponde a una fenomenología comparatista para la cual "...comprender un símbolo es reubicarlo en una totalidad homogénea, pero mas vasta que el y que, en su mismo plano, forma sistema" (14) La fenomenología así entendida, ya sea que despliegue múltiples valencias del inagotable símbolo, repitiendo en uno mismo su unidad múltiple, ya se aboque a la comprensión de un símbolo por otro afin, ya se intente la comprensión del símbolo por las otras manifestaciones de lo sagrado (ritos, mitos) o, finalmente, ya sea que se comprenda cómo un símbolo determinado unifica diversos niveles de experiencia o representación (lo exterior y lo interior, lo vital y lo especulativo) (15) ,permanece en una actitud neutra ,regulada por la *epoché* : "La *epoché* exige que yo participe en la creencia en la realidad del objeto religioso, pero de un modo neutralizado: que yo crea en el creyente, pero sin poner absolutamente el objeto de su creencia" (16) Ricoeur parece estar recordando con estas palabras la afirmación de Brede Kristensen para quien el fenomenólogo debe admitir que "el

creyente siempre tiene razón"; así el valor que el creyente atribuye a cada manifestación religiosa es siempre absoluta. (17) Pero no toda fenomenología de la religión se mantiene dentro de límites tan estrictos; con la terminología de Bleeker (18) afirmaríamos nosotros que la misma excede tanto una fenomenología descriptiva, cuanto una meramente tipológica como las de Hultkranz o Joachim Wach. Ricoeur está pensando en las corrientes de fenomenología de la religión, a saber Leenhardt, Otto, van der Leeuw, Eliade, interesadas en investigar la estructura y la esencia del fenómeno religioso. Pero estas fenomenologías inevitablemente transgreden la actitud neutra planteada como exigencia metodológica. (19) : "...el tema de la fenomenología es el algo apuntado (visé) en la acción ritual, en la palabra mítica, en la creencia o el sentimiento místico: su tarea es desimplicar este 'objeto' de las intenciones diversas de la conducta, del discurso y de la emoción." (20) Dicha transgresión rompe con la neutralidad y se impone como una exigencia para el fenomenólogo con voluntad de escucha y dispuesto a la espera y a la confianza, en síntesis por una fe implícita respecto del objeto apuntado, implícito también en el rito, el mito, la creencia. No nos detendremos en evaluar la legitimidad de este método para el fenomenólogo de la religión; nos interesa señalar que para Ricoeur al menos el filósofo no puede ignorar este movimiento interno que va de la pura neutralidad hacia una actitud que reconoce la interpelación del objeto apuntado que se 'dirige' a él. De este modo, el paso de la primera etapa de comprensión, la fenomenología comparatista de la religión a la segunda etapa a saber, el pensar dentro de los símbolos, se realiza por un

movimiento interno por el cual el filósofo abandona su exilio de espectador desinteresado y se apropia del simbolismo singular, viviendo "en el aura del sentido interrogado" (21) Se trata del celebre "círculo hermeneútico", para el cual "es necesario comprender para creer, pero es necesario creer para comprender", que exige que en un primer momento el pensamiento se lleve confiadamente por el mismo movimiento de los símbolos.

Sin duda el método junguiano, tanto el método terapéutico que es de algún modo el lugar de vinculación viva con el inconsciente y sus formaciones simbólicas, cuanto el método de interpretación es de una naturaleza afin a las etapas del método de Ricoeur antes señalado. Es innegable una deuda inicial con el método terapéutico freudiano, como ya se adelantó en parte, pero la misma no puede sobrevalorarse; el mismo Jung admitía esto aún años después de su distanciamiento de Freud; en un texto de 1929 leemos que "había aprendido (su propia técnica) del método de Freud de la asociación libre" y que era "un desarrollo posterior del mismo." (22) Sin embargo, el mismo Jung ya había contribuido en este sentido en el curso de sus experimentos sobre la asociación realizados antes de su vinculación con Freud. El propio Freud admitió el valor de esta contribución por cuanto estos experimentos permiten "lograr una confirmación experimental rápida de las observaciones psicoanalíticas y mostrar directamente al estudiante determinadas conexiones que el analista solo puede relatar" (23) Pero como podrá verse tanto el desarrollo introducido por Jung cuanto los objetivos y el método de interpretación diferían considerablemente. Ante

el fracaso de otros métodos terapéuticos, particularmente el de hipnosis, Freud creó el método de asociación libre, piedra fundamental del método psicoanalítico. Siguiendo a Laplanche, el método freudiano de la asociación libre "consiste en expresar sin discriminación todos los pensamientos que vienen a la mente, ya sea a partir de un elemento dado (palabra, número, imagen de un sueño, representación cualquiera), ya sea en forma espontánea." (24) Freud no podía ignorar que ya los empiristas ingleses, Locke y Hume (para no referirnos a antecedentes antiguos), y más tarde Herbart se habían ocupado de la asociación y sus leyes tales como la ley de semejanza, oposición y contigüidad. Tampoco es una objeción a la originalidad de su contribución el que un ensayo de L. Boerne (25) hubiera anticipado el método de asociación libre y que aludiera a la idea de censura pues Freud lo aplica al campo empírico del inconsciente según una teoría de la estructura y dinámica de la psiquis y de acuerdo con una psicoterapia. (26) La asociación hacia aflorar ocurrencias 'libres', es decir carentes de sentido desde el punto de vista de la conciencia pero no así desde el punto de vista del inconsciente, por cuanto permitía enlazar el síntoma manifiesto con el trauma oculto se observaba un encadenamiento entre trauma, síntoma y asociación, cargado tanto de significación cuanto de afectividad que descubría un conjunto coherente de recuerdos relacionados ordenados de acuerdo con una regularidad psíquica (27).

Pero esta regularidad psíquica está regida por los mecanismos de desplazamiento (**Verschiebung**) y condensación (**Verdichtung**), que en definitiva tienen como propósito enmascarar la verdadera causa

traumática. Anticipándonos a temáticas que desarrollaremos más adelante a partir de Ricoeur, quien intenta una relectura restauradora de Freud, nos limitamos aquí a una aproximación a su pensamiento explícito. Siguiendo a Roland Dalbiez puede afirmarse (28) que la noción de símbolo sufre en Freud una doble reducción asociativa y simbólica. En efecto, si bien Freud consideraba satisfactorio el haber cumplido con el objetivo científico-natural al hallar, por medio del método asociativo, una relación causa-efecto accesible y de aplicación a los procesos inconscientes, esta confusión entre "causalidad" determinista y "asociación" por semejanza o contigüidad encubre el polimorfismo y la polisemia del símbolo. La asociación descubre siempre como causa única un trauma sexual que se enmascara en símbolos. Por otra parte, este símbolo es utilizado en el sentido de "efecto-signo", en definitiva de mero síntoma de un trauma sexual. Este reduccionismo no se limita a las ocurrencias individuales sino que se extiende a la mitología, arte, literatura etc. Tomemos un ejemplo del propio Dalbiez; mientras que habitualmente se considera a Minerva que sale del cráneo de Júpiter como el símbolo o al menos la alegoría del origen divino de la sabiduría, el psicoanálisis considera a la Sabiduría como símbolo entendido como signo-efecto de Minerva. Reducido así el símbolo a mera representación asociativa, el principio de causalidad determinista y única, lineal, permite igualar el simbolizante con el simbolizado, de manera tal que una es reemplazable por el otro. Por otra parte, como la libido entendida como libido-sexual y sus represiones impera sobre todo este proceso, sin detenernos detalladamente en el

proceso asociativo particular-, el surgimiento de Minerva del cráneo de Júpiter es la representación del nacimiento de la vulva y la sabiduría queda en consecuencia reducida al efecto-signo del nacimiento de la vulva femenina. Así, tanto Minerva cuanto la sabiduría misma no es más que el efecto-signo de la sexualidad. Jung había protestado airadamente en sus obras tempranas contra estos reduccionismos;" el símbolo no es un signo que disfraza algo generalmente conocido". (29) Asimismo en otro texto afirma : (30) : "Aquellos contenidos de consciencia que permiten colegir trasfondos inconscientes, son designados erróneamente por Freud como símbolos, mientras que en su teoría tan solo desempeñan el papel de signos o de síntomas de procesos motivacionales y, en modo alguno, el del símbolo propiamente dicho, por el que hay que entender una expresión relativa a un estado de cosas que no se puede designar de otro modo." (31) Como puede observarse, esta descripción del método freudiano y su concepción del símbolo, (insistimos, al menos desde una primera lectura de Freud y por lo tanto sin tener en cuenta los análisis de Ricoeur) en principio no es compatible con la comprensión del símbolo propuesta por Ricoeur. Así, si nos referimos a la etapa inicial, la denominada fenomenológica, los símbolos no se comprenden aquí por los símbolos mismos más que para desenmascarar lo que ellos encubren. Muy diferente es la perspectiva junguiana. Si bien como señalamos mas arriba el método de asociación junguiano se inspira en Freud, desde sus primeros escritos sobre el tema referidos a sus experimentos de asociación, Jung subrayó con mayor énfasis la determinación de la asociación por complejos inconscientes y

por lo tanto, en este sentido, el carácter no libre de las reacciones : "Las reacciones son, en consecuencia, no asociaciones libres, sino meras manifestaciones activas de un síntoma, dirigidas por un factor psíquico que se comporta como un ente independiente" (32)

El condicionamiento de la asociación por parte del complejo demostraba para Jung que aun cuando pudieran tocarse vivencias iniciales, se trataba de emociones que previamente habían sido consteladas por complejos. Por lo tanto, para Jung la causa primera traumática propuesta por Freud no es mas que una característica y un signo del propio complejo. (32) Por otra parte, y como se desarrollo en capítulos anteriores ,aun cuando Jung reconoció el valor del causalismo reductivo, era para él indispensable aplicar un método finalista que de cuenta de la vida psíquica orientada ella misma hacia un fin. Ya en **Die Psychologie der unbewussten Prozesse** (33) manifestó : "Las imágenes o los símbolos del inconsciente absoluto arrojan valores cuando se los somete a un tratamiento sintético. Mientras que el análisis (el procedimiento causal-reductor) divide el símbolo en sus componentes, el procedimiento sintético lo integra en una expresión general e inteligible." Para cumplir con este proposito, que consiste en una integración del simbolo dentro de un universo simbólico mas amplio pero del cual forma parte, Jung decidió desembarazarse del termino asociación aun ligado al asociacionismo freudiano y por ende a lo causal reductor e introdujo el termino amplificación. Segun señaló Jung : "Este método de la amplificación es un ensanchamiento, un deliberado enriquecimiento. Mediante el induzco al soñador a colocar la imagen en

el punto focal de su interés y a aportar todas las asociaciones que estén vinculadas con esa imagen." (34) El procedimiento es, a diferencia de Freud y, como en parte se adelantó, de carácter radial, por cuanto los enlaces asociativos que se persiguen se agrupan en torno a un símbolo o imagen simbólica. El sujeto cumple un rol activo y no meramente pasivo como ocurría en el caso de la asociación freudiana, porque que un símbolo adquiriera su carácter de tal para el sujeto, depende de su propia actitud consciente. (35)

Un sencillo ejemplo -que aquí abreviaremos- tomado de un sueño de un paciente del propio Jung permitirá distinguir una interpretación causalista-reductiva (semiótica) de una interpretación sintética, constructiva o simbólica. Un paciente de sexo masculino con una falta casi total de fuerza de voluntad, haragán e inactivo, sufría de un ligero malestar orgánico que lo había impresionado exageradamente al punto de haber vuelto a caer en un estado de total desesperación y pasividad, cuando tuvo el siguiente sueño : "Cierta hombre le dio una vieja espada de aspecto peculiar, ornamentada con viejos y extraños símbolos. El soñador se alegró muchísimo de este regalo". Una interpretación reductiva diría que se encuentra "...bajo la influencia del llamado complejo paterno y que deseaba tener el poder fálico de su padre (espada)" Jung dirá que esto es cierto, el propio paciente conocía esta interpretación pero no le aportaba nada por cuanto su error infantil consistió precisamente en querer "... conquistar la vida de manera sexual arcaica." En la amplificación asoció el hombre del sueño con un joven amigo desahuciado que había enfrentado con valentía y fuerza de

voluntad su enfermedad al punto de superar su enfermedad y curarse.” Sus asociaciones con espada fueron : ‘Una vieja espada de bronce, transmitida desde tiempos inmemoriales. Los símbolos me recuerdan viejas civilizaciones y lenguas. La espada es una antigua reliquia de la humanidad, un arma, un instrumento de defensa y ataque, una protección contra los peligros de la vida’.” Jung agrega a esto : “Ahora comprendemos: su joven amigo le proporciono un ejemplo inapreciable de como enfrentar los peligros de la vida por medio de decisiones firmes y valientes. Las palabras ‘yo quiero’ son la herencia mas antigua de la humanidad y le han ayudado en innumerables peligros. Son la protección de la humanidad civilizada y la diferencian del animal, que solo obedece a instintos y a la ley de la naturaleza. Este sueño indica al paciente un camino, un camino hacia un punto de vista mas idealista, que lo redime de su autocompasión y lo conduce hacia una actitud que siempre ha ayudado a la humanidad ante amenazas y peligros.”(36) Puede observarse el enlace entre la primera amplificación personal que, de alguna manera es ella misma ‘fenómeno’ y el comentario junguiano, que en este caso no necesita recurrir a una amplificación impersonal porque de alguna manera el propio paciente la proporcionó. Este enlace, difícilmente es tan fácil y tan obvio, aunque es frecuente que de algún modo la amplificación personal se enlace con la amplificación impersonal ,en la medida en que el paciente esté abierto a la posibilidad de la interpelación por parte del símbolo mismo.

Jung reconoció que “una interpretación que acepte a la expresión simbólica como la mejor formulación posible y, por ello, en principio,

como formulación no posible de ser expuesta de modo mas claro o mas explícito de algo relativamente desconocido, es simbólica." (37) Siguiendo el análisis de Antonio Vázquez (38), puede decirse que para Jung el símbolo expresa por ende una realidad :

a) Relativamente desconocida (**unbekannte**) pues tiene un exceso de significaciones que desbordan la posibilidad de ser conocida totalmente y por ende poseída por el sujeto.

b) Ha de ser reconocida (**erkannte**) de algún modo o al menos postulada (**geforderte**) como tal, pues es presentida por un yo consciente que no intenta reducir, sino que posee la consistencia de lo **vorhanden**, lo existente y efectivo.

c) Su formulación o designación es la mejor (**bestmögliche Bezeichnung oder Formel**)

En efecto, el símbolo es irreductible a signo o alegoría pues "constituye la expresión de algo que no cabe caracterizar de un modo mejor." (39) y es imposible de ser creado. La amplificación personal construye una constelación simbólica que suscita una comprensión que es transformadora por cuanto el sujeto se ve modificado por la misma fuerza pregnante, reveladora de los símbolos. La dinámica podrá verse mas claramente cuando se desarrollen los pasos del proceso de individuación, por cuanto en ese caso la amplificación personal y la imaginación creadora asociada a ella no operan meramente en el plano terapéutico sino que cumplen una labor constitutiva de la personalidad humana. Para ello, debe integrarse junto a la amplificación personal, la amplificación impersonal que en contexto terapéutico en principio

corresponde al terapeuta, en contexto teórico al teórico-interprete de símbolos y mitos universales y en el proceso de individuación en definitiva al mismo sujeto que integra lo colectivo-impersonal en lo personal.(40) Para limitarnos por el momento a la amplificación impersonal, la misma se basa en asociaciones procedentes de materiales colectivos, es decir, de la mitología, literatura, arte etc. de manera tal que, los símbolos emergentes en el sujeto se integran en un contexto colectivo y develan un sentido universal. La utilización de analogías es particularmente importante, tal como leemos en el siguiente pasaje: "La esencia de la hermeneutica, un arte practicado ampliamente en tiempos antiguos, consiste en agregar mas analogías a la ya provista por el símbolo: en primer lugar analogías subjetivas producidas al azar por el paciente, luego analogías objetivas provistas por el analista a partir de su cultura general. Este procedimiento amplía y enriquece el símbolo inicial y el resultado final puede ser reducido a sus respectivos **tertia comparationis**." (41)

Pueden advertirse a esta altura, las siguientes coincidencias fundamentales con la comprensión en Ricoeur:

1)Se trata en principio de seguir las indicaciones del pensamiento simbólico; según afirmo Ricoeur : "Yo apuesto a que comprender mejor al hombre y el nexo entre el ser de todos los entes si sigo la indicación del pensamiento simbólico" (42) Similarmente, Jung señaló que se trata de aceptar la realidad psíquica, de tomar al símbolo como un **datum** que desplegara sus significaciones sin agotarlo y de incorporarlo a la situación del yo y de la conciencia para que éste "le hable".

Similarmente, Ricoeur afirmo que todo ha sido dicho antes por enigmas antes de la filosofía y que a los filósofos les cabe una resunción hermeneútica de los enigmas buscando un orden, es decir con un anhelo de sistema.

3) Como se indico mas arriba, según Ricoeur la fenomenologia comparatista al pretender comprender el símbolo por el símbolo queda en cierto modo atrapada en el modo simbólico (43). Hemos visto por un lado ,que este es tanto el procedimiento terapéutico al que se somete el paciente cuanto el procedimiento hermeneutico general de la psicología analitica. Pero, asimismo, Jung reconoció de alguna manera los limites de este procedimiento hermeneutico que (calificado en el siguiente texto como "explicación psicológica"), en definitiva genera comprensión por una suerte de ensanchamiento del universo simbólico y no en razón de la constitución de un discurso teórico externo, independiente de la pregnancia simbólica desde el cual partió:" Toda tentativa de explicación psicológica es, en el fondo, la constitución de nuevos mitos. Con ello no hacemos sino traducir un símbolo a otro, que se ajusta a la presente constelación de nuestro destino individual y a la de toda la humanidad. Nuestra ciencia es también un lenguaje en imágenes así nos limitamos a crear un nuevo símbolo con respecto a aquel enigma que ha impregnado todas las épocas que nos precedieron." Similarmente Ricoeur da a entender que una hermeneútica restauradora 'repite' a los símbolos sólo que integrándolos en un sistema que hasta cierto punto puede dar cuenta de ellos discursivamente ,pero sin agotarlos. (44)

4) Cuando Ricoeur alude a una fenomenologia comparatista, se refiere a

una "fenomenología de lo sagrado" (45) y cabe preguntarse en qué medida esto es aplicable al pensamiento junguiano. Intentaremos una respuesta concluyente mas adelante, pero podemos adelantar que, si bien Jung pretendió mantenerse dentro de los límites de una psicología empírica y, por lo tanto, consideró que no le cabía en tanto científico definirse en este sentido, los fenómenos psíquicos "son" o más precisamente "se comportan" religiosamente. Entre las acusaciones de los materialistas que lo tildan de místico y las de algunos teólogos que lo acusan de psicologista, Jung postuló la existencia de una "función religiosa" en la psique orientada hacia una realidad que, en términos generales, las tradiciones denominan "divina" y, de la cual solo puede afirmarse desde la psicología, que es "psicológicamente verdadera", sin estar autorizada esta disciplina a definirse respecto de la cosa en sí. En efecto, Jung no aceptaba que la religión fuera un epifenómeno y en particular se opuso al concepto de sublimación freudiano, que discutiremos mas abajo. La oposición por parte de los defensores del materialismo no le causaba el menor asombro, pero no así algunas críticas acérrimas por parte de algunos teólogos y filósofos judíos y cristianos, que sin duda estaban alimentadas en parte por ambigüedades del propio Jung." Cuando demuestro que el alma esta, por su naturaleza misma, dotada de una función religiosa (Tertuliano :`anima naturaliter christiana`) ¡el teólogo me interpela y me acusa de psicologismo.!" (45)

En **Psicología y Alquimia** al referirse al **Selbst** como el arquetipo de totalidad que imprime la imagen de Dios en el alma, afirmó : "El punto de vista religioso pone el acento sobre el sello que estampa la impresión.

En cambio la psicología, como ciencia, lo pone sobre el *typos* o lo que se ha grabado, única cosa que le es accesible. El punto de vista religioso entiende el *typos* como actividad del sello; el punto de vista científico en cambio, como el símbolo de una realidad ignota e incognoscible." (46)

Dentro de esta perspectiva, Jung asumió el concepto de sagrado de Rudolph Otto, por cuanto consideró que es el que más se ajusta a los fenómenos observados clínicamente. « La religión me parece que consiste en una actitud especial del espíritu humano que podría entenderse, en conformidad con el empleo originario del concepto religioso, como el respeto y la observancia escrupulosa de ciertos factores dinámicos que pueden interpretarse como 'fuerzas': espíritus, daimon, dioses, leyes, ideas, ideales, o como quiera que el hombre denomine a aquellas que experimento como suficientemente eficaces en su mundo provistas de un poder terrible o benefico -como para prodigarles un escrupuloso respeto, o como suficientemente grandes, bellas e inteligentes como para venerarlas piadosamente y amarlas." (47)

La función religiosa era para Jung central, tanto en su concepción psicológica, cuanto en su psicoterapia. Sobre esta consideración también volveremos mas adelante, por cuanto su concepción de la enfermedad y la curación es de fundamental importancia para nuestra perspectiva antropológica. Para Jung la mayor parte de las perturbaciones psicológicas son en última instancia problemas religiosos. Esto es aun mas notorio en nuestra época, época de muerte y desaparición de Dios (tal como lo anticiparon Jean Paul, Hegel y Nietzsche), cumpliéndose esta huida de los dioses que proclamará Hölderlin, porque el hombre

contemporáneo ha perdido su vínculo vivo con la espiritualidad tradicional con su enorme riqueza de símbolos y ritos. Jung descreyó del valor unilateral de la voluntad; por ello desconfiaba de las exhortaciones (sed religiosos!) y creía que esta tradición perdida se encuentra en(o por medio de) lo mas recóndito de la psique humana y solo es posible recuperarla si se restablece un vinculo adecuado con un pasado histórico y mítico sedimentado en la misma. En **Die Beziehung der Psychotherapie und Seelensorge**, escrito en 1932 , (48) Jung intentó dar cuenta de la complementación (no de la sustitución) de una dirección religiosa adecuada y de la psicoterapia analítica." Entre todos aquellos de mis pacientes que se hallan mas allá de la mitad de la vida, esto es, más allá de los 35 años, no hay ninguno cuyo problema último no sea el de la actitud religiosa. En efecto, cada uno de ellos enferma en última instancia porque ha perdido lo que las religiones vivientes han dado en todos los tiempos a sus adeptos, y ninguno de ellos se halla realmente curado si no recupera una actitud religiosa ..."

Los cuatro puntos antes desarrollados ponen de manifiesto la afinidad del método junguiano con lo que Ricoeur denomina fenomenología comparatista. No obstante, la misma delimitación del objeto de una psicología hará que el énfasis este puesto sobre el polo del sujeto (noético);el interés central va a consistir en determinar cuales son los procesos psíquicos, las vivencias, las conductas que son correlato de determinados fenómenos así llamados religiosos. Este énfasis, sin embargo, en contexto junguiano no solo es compatible con una fenomenología de la religión sino que ayuda a preparar lo que Ricoeur

denomina la segunda etapa de la comprensión, a saber, el "pensamiento **dentro** de los símbolos", tal como indicamos mas abajo. Los dos puntos siguientes, aunque todavía estarían incluidos dentro de la etapa fenomenológica, anticipan la siguiente:

5) Ricoeur señala que, comprender un símbolo es reubicarlo en una totalidad homogénea mas vasta y con la cual forma sistema. Hemos visto que el procedimiento junguiano es coincidente. Ciertas afirmaciones metodológicas de Jung tornan aun mas explícita esta coincidencia. En efectúen un texto de 1944, al señalar que la psique se torna conocida a la mente consciente a través de sus expresiones externas, a saber sueños y fantasías, Jung agrega: "estamos obligados a adoptar el método que utilizaríamos al descifrar un texto fragmentario o conteniendo palabras desconocidas: examinamos el contexto. El significado de la palabra desconocida puede tornarse evidente cuando comparamos una serie de pasajes en los cuales aparece." (49) En relación con la interpretación de los sueños escribió : "Manejo un sueño como si fuera un texto que no comprendo apropiadamente...aplico meramente el método común que aplicaría cualquier filósofo al leer ese texto." (50) El mismo Ricoeur señala que es necesario ampliar la noción de "texto", hacerla desbordar de la noción de "escritura", para significar, en general, "un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto." (51)

6) La teoría junguiana, como toda teoría empírica corre con la ventaja de contar con consecuencias observacionales ,a saber, no solo las formaciones simbólicas que acompañan y otorgan significación a las

transformaciones propias de la enfermedad y la curación ,sino también la aplicación de técnicas que procuran determinadas transformaciones, a saber, la imaginación activa. Eliade y otros fenomenólogos de la religión de nota , la mayoría de ellos del círculo de Eranos, abrevaron de la teoría junguiana que, al demostrar que la ontogenia reproduce la filogenia, que los fenómenos religiosos mas arcaicos de algún modo también habitan el alma del hombre contemporáneo, pone al alcance del fenomenólogo de manera viva, aspectos que de otro modo sólo podrían abordarse externamente. Esta observación nos es útil, asimismo, para constatar que de alguna manera la fenomenología ,asi entendida, apunta a trascenderse a sí misma hacia la etapa que, siguiendo a Ricoeur, denominamos pensamiento dentro de los símbolos o círculo hermeneútico. Ricoeur señalaba como vimos que si bien la **epoché** fenomenológica sólo exige que crea con el creyente sin poner absolutamente el objeto de su creencia, de algún modo la fenomenología transgrede su actitud neutra al interesarse por el objeto de esa misma creencia. Pero, a nuestro entender, de alguna manera, esa supuesta transgresión se prepara desde el punto de vista del sujeto fenomenólogo cuando éste reconoce el carácter tanto condicionamente como orientador de la propia tradición religiosa (van der Leeuw) o el carácter pregnante y movilizador de los símbolos (Eliade) o la necesidad de estar abierto a la experiencia religiosa (Otto).(52) El creer en el creyente tiene entonces dos niveles; uno que podría denominarse "neutro",según el cual simplemente se toma como "datum" aquellos símbolos que expresa el creyente a través de palabra, imagen, sonido, objetos etc., y otro según el

cual se solidariza (al modo de Eliade) con los símbolos, deja que los símbolos propios generen una afinidad, una simpatía con los ajenos e ,inversamente, que los ajenos movilicen los propios. Sin duda esta fenomenología está anticipando el círculo hermeneútico aludido y los mismos fenomenólogos que cita Ricoeur de alguna manera conocían y ejercían estos dos niveles como surge de lo señalado por nosotros mas arriba."... ¿pues me interesaría yo en el 'objeto', podría privilegiar la preocupación por el objeto, aún a través de la consideración de la causa, de la génesis o de la función, si no esperara que, del seno de la comprensión, ese 'algo' se 'dirija' a mí? ¿No es la espera de una interpelación lo que mueve a la preocupación por el objeto?" (53) Ricoeur parece limitar esta posibilidad al filósofo, por cuanto al 'sabio' ('savant') sólo le cabe respetar las restricciones de la epoché si bien, como pudo verse, este no parece ser el punto de vista de los fenomenólogos aludidos. Sin duda, el punto de vista junguiano requiere una ruptura de la neutralidad, pues las así llamadas formaciones del inconsciente, aunque en principio ajenas al yo, nos interpelan. El punto de partida de esta perspectiva debemos hallarla en Jung en el contexto terapéutico, aunque su alcance lo trascienda. Se trata en principio de creer al paciente, aún de "creer" en los mismos delirios psicóticos, en consecuencia con el principio de realidad psíquica. Aún los casos de trastornos mentales graves tienen sentido si se cree en ellos y se integran en su contexto. La casuística junguiana cuenta con no pocos casos de notable mejoría y aún de curación a partir de la aplicación de este método.(54)

Intentaremos ahora abordar el proceso de individuación desde la hermeneútica filosófica propuesta por Ricoeur y en diálogo con Freud, etapa de comprensión que se asienta sobre las dos anteriores antes detalladas. Este abordaje, que de alguna manera nos coloca fuera de la perspectiva junguiana pero en continuidad con las etapas anteriores, pretende dar cuenta del movimiento íntimo de los símbolos y de las objetividades a las cuales ellos remiten. Ricoeur entiende que la hermeneútica filosófica no puede ser ni mera traducción desenmascaradora del mito, esto es despojamiento de un disfraz imaginativo -alegorismo- ni el encubrimiento de lo imaginativo del mito con un disfraz conceptual, error este último que él atribuye al gnosticismo, aunque en esto último Jung hubiera disentido.(55) Veamos el tránsito entre el momento del pensar dentro de los símbolos (círculo hermenéutico) y el pensar a partir de los símbolos o hermeneútica filosófica. El círculo hermeneutico deja hablar a los símbolos religiosos para que desplieguen, en su propio lenguaje, toda la riqueza de su sentido. Este pensar en los símbolos se mueve en el tránsito propio del símbolo desde un sentido primero, ligado a lo sensible y por ello opaco, denso, a un sentido segundo que le otorga transparencia y ligereza y que concierne a las cosas últimas. Pero esta hermeneútica no es aún filosófica pues "...procede de la precomprensión de aquello mismo que ella, interpretando, intenta comprender" (56)

Ricoeur se centra fundamentalmente en la simbólica del mal, en los mitos relativos al comienzo y al fin del mal que, si bien no lo 'explican', expresan que "... el mal y la plenitud indemne del ser son los

elementos de un acontecer, de un drama, de una historia en cuyo origen y fin si se halla al bien." (57)

Para este autor este drama original abre y pone al descubierto el sentido oculto de la experiencia humana. Nada de esto es ajeno -aunque en sus propios registros- a la concepción junguiana, pero expresa sólo un momento de un recorrido mas amplio que corresponde al proceso de individuación y que va a privilegiar tres momentos centrales en los cuales el hombre asume los opuestos bien/mal, masculino/femenino, sagrado/ profano (u hombre/Dios) como distintas expresiones de la integración consciente/inconsciente e instinto/espíritu. El proceso de individuación se conforma de acuerdo con una simbólica a la vez única y universal que constituye un mito personal entendido como la historia verdadera de la cual el hombre es co-autor. Pero la forma que dicha historia asume se la puede encuadrar (quizás de modo no excluyente) dentro de una modalidad casi universal con el mito del héroe del cual daremos cuenta mas adelante.

De acuerdo con Ricoeur, la hermeneútica de los símbolos exige recorrer tres etapas, a saber: semántica, reflexiva y existencial. Con el propósito de aclarar mejor el método que será utilizado haremos una breve referencia a estas etapas en relación con la tarea que nos hemos propuesto, a saber un abordaje hermeneútico-filosófico de Jung en diálogo con el mismo abordaje que Ricoeur realiza de Freud.

En la etapa semántica Ricoeur se propone "... descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal" (58)

Para ello Ricoeur considera insuficiente la aplicación del concepto lógico de la analogía que se limita a consignar una semejanza desde fuera, por el contrario "...el símbolo es el movimiento mismo del sentido primario que nos asimila intencionalmente al simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la semejanza." (59) Ahora bien, según señalamos mas arriba, para Freud el símbolo es en definitiva sintoma; en la **Interpretación de los sueños** constatamos que el símbolo onírico remite de un sentido manifiesto que es un disfraz a uno latente. Los mecanismos principales del proceso primario, condensación y desplazamiento, se observan no solo en las formaciones oníricas, sino también en los síntomas psiconeuróticos y, de un modo general, en toda formación inconsciente. Para Freud en principio todas las formas culturales están determinadas por estos y otros mecanismos que en definitiva disfrazan deseos arcaicos reprimidos de la infancia individual y de la humanidad. Ricoeur rescata en primer lugar el carácter desenmascarador de la propuesta freudiana. Pero, asimismo, intentará coordinar esta hermeneútica que tiene el mérito de haber ejercitado una sospecha altamente reveladora respecto de la autonomía de la conciencia y, en definitiva, del carácter meramente 'espiritual' de las obras culturales, con otra que se le opone y que tiene como propósito la recolección del sentido. Como veremos en las diversas etapas de nuestro desarrollo esta tarea fue anticipada por Jung desde una perspectiva psicológica pues tanto su teoría cuanto su praxis se mueven dentro de este doble movimiento. Según palabras del mismo Ricoeur (60) "...el procedimiento consiste en primer lugar en seguir a Freud y considerar el

conjunto de todos los signos como un texto, no solamente aquellos que constituyen una 'escritura' sino también todos los signos individuales (sueño, síntoma) o culturales (rito, mito, obra de arte, creencia)". Aunque Ricoeur discierne varias áreas de emergencia simbólica; a saber los símbolos de lo sagrado, onírico, poético y del lenguaje ordinario. (61), los símbolos oníricos son el patrón interpretativo freudiano y el criterio que permite interpretar todas las obras culturales como un texto enmascarador. En efecto, el contenido manifiesto del sueño, sometido al trabajo del sueño (**Traumarbeit**) esta regido por cuatro mecanismos: condensación (**Verdichtung**, desplazamiento (**Verschiebung**), consideración de la representabilidad (**Rücksicht auf Darstellbarkeit**) y elaboración secundaria (**sekundäre Bearbeitung**).

La etapa reflexiva consiste en una reflexión concreta mediada por las obras en las cuales el sujeto se objetiva, con el propósito de lograr una lectura de la textura íntima del mismo sujeto. Sin duda Ricoeur se preocupará por dar cuenta de lo que surja del sujeto en cada una de las lecturas correspondientes a las hermeneúticas opuestas. Se trata de una reflexión concreta y, a la vez, conflictiva pues "urge la verdad acerca del sujeto". (62) En nuestro caso intentaremos este procedimiento pero partiendo de obras y acciones simbólicas que desde la hermeneútica junguiana se presentan como bipolares, instintivas y espirituales, regresivas y progresivas, aunque preparan y en cierto modo anticipan una concepción unitaria del sujeto.

La etapa existencial radicaliza la conflictividad de la etapa reflexiva por cuanto la religión, como una de las objetividades humanas, aunque no

escapa a una lectura según el psicoanálisis y una lectura según el espíritu, desborda a ambas en aquello que les es peculiar, el ámbito de lo sagrado que interpela al hombre y lo instaure en lo más propio y en la Otredad. Ricoeur contrapone aquí la lectura de la fenomenología de la religión, instaurativa, para la cual los símbolos religiosos revelan en analogías a lo sagrado destacando lo superior en el hombre frente a la lectura psicoanalítica, reductiva, para la cual los símbolos religiosos distorsionan al hombre. No obstante, en ambas interpretaciones se humilla a la conciencia y al hombre, pues descentran el origen de la significación que se halla fuera de él, ya sea porque lo antecede arqueológicamente, ya porque lo excede teleológicamente y escatológicamente.(63) Ricoeur considera que ambas interpretaciones son legítimas, pero cada una en su nivel. Para alcanzar una concepción unitaria del hombre y evitar una mera yuxtaposición que redundaría en un eclecticismo, Ricoeur intenta articular estas interpretaciones para mostrar sus funciones complementarias. Frente a la interpretación psicoanalítica de la religión que retrotrae la religión a lo inconsciente, en definitiva a lo pulsional, a un pasado infantil y primordial, Ricoeur contrapone hermeneútics que den cuenta de las figuras simbólicas de la religión que remiten a un sentido que se halla en el futuro. Para ello Ricoeur recurre en primer lugar a la fenomenología del espíritu de Hegel como ya se anticipó.

Ricoeur considera que el máximo desasimiento al cual puede acceder el hombre se da en y por los signos de lo sagrado, desasimiento que excede la arqueología psicoanalítica y la fenomenología hegeliana: "...no sucede

lo mismo con lo Sagrado que se anuncia en una fenomenología de la religión; este designa simbólicamente el alfa de toda arqueología, la omega de toda teleología; de este alfa y de este omega el sujeto no puede disponer: lo sagrado interpela al hombre y, en esta interpretación, se anuncia como lo que dispone de su existencia, porque la pone absolutamente como esfuerzo y como deseo de ser." (64)

La psicología junguiana está signada por lo sagrado, como se verá el proceso de individuación es en definitiva un proceso de relajamiento o de sacralización. Aunque Jung insiste que no puede hablar más que desde el ángulo psicológico, esta realidad se presenta como un plus que le excede, que lo desborda y que sin embargo lo interpela.

En el caso de Freud, Ricoeur recurre a dos procesos fundamentales, a saber, la identificación y la sublimación para intentar rescatar una tendencia teleológica dentro de la arqueología psicoanalítica. Mediante la identificación (**Identifizierung**) el sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo de otro y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de este. La personalidad se constituye y se diferencia mediante una serie de identificaciones. (65)

El concepto de identificación fue adquiriendo en la teoría freudiana un valor central, pues se trata de la operación en virtud de la cual se constituye el sujeto humano. Esta evolución es paralela al lugar preponderante que irá alcanzando el complejo de Edipo, así como en la modificación aportada por la segunda tópica, pues las instancias que se diferencian a partir del 'ello', es decir el 'yo' y el 'superyo', se definen por las identificaciones de las cuales derivan. Con la salida del complejo

de Edipo, por un proceso de identificación (y asimismo de sublimación e idealización) la instancia parental ingresa y se instala en el sujeto como superyo, es decir, como una instancia intrapsíquica. Pero, siguiendo aquí a Ricoeur, diremos que esta identificación es comprendida en términos solipsistas, pues "... se trata allí no tanto de una asunción del otro como tal, cuanto de una disolución del otro en el propio yo..." (66) Así "...el psicoanálisis, bajo el nombre de identificación, solo conoce la sombra proyectada sobre el plano de una económica de las pulsiones, de un proceso de conciencia a conciencia cuya inteligencia resulta de otro tipo de interpretación." (67) La identificación así entendida encubre la intersubjetividad como aspecto determinante de la conciencia, pues de alguna manera se halla subsumido a una regresión narcisista. Sin embargo, el deseo motor para Freud del movimiento libidinal, reclama de entrada la situación intersubjetiva. En efecto no queda todo dicho en esta concepción puramente regresiva del objeto, pues "...la identificación no es un proceso que se añadiría desde afuera; es la dialéctica del deseo mismo. (...) Cuando decimos que el superyo es el heredero del complejo de Edipo, decimos mucho más que lo que hace ver una económica de la desinversión: la 'renuncia a las intensas cargas libidinales realizadas sobre los padres' designan solamente el impacto económico en términos de desinversión, de un proceso creador, a saber el progreso de la identificación y la institución de una estructura." (68) La sublimación es un proceso postulado por Freud para explicar determinadas actividades humanas, las artísticas, la actividad cultural y religiosa, que aparentemente no guardan relación con la sexualidad, pero

que obtendrían su energía de la pulsión sexual. (69) Si bien esta noción responde a una exigencia teórica dentro del psicoanálisis y resultaría difícil prescindir de ella dentro de ese contexto, es un concepto mal delimitado y que ha sido objeto de numerosas objeciones aún en el medio psicoanalítico. Pero más allá de ello, su intención parece ser el de explicar porqué siempre la libido es sexual, razón por la cual no puede dar cuenta de lo propio del acontecer psíquico que hace posible las objetividades culturales.

Como podrá verse a través de sus manifestaciones simbólicas, la libido junguiana esta regida por procesos de regresión y progresión que forman dos polos de un proceso dialéctico que posibilita tanto la adaptación interna cuanto la externa.

"El ser humano no es una máquina escribió Jung-, en el sentido de un organismo que pudiera cumplir incesantemente el mismo trabajo, sino que sólo puede afrontar en forma ideal la exigencia de la (s) necesidad (es) si se halla también adaptado a su propio mundo interior, es decir, si esta en armonía consigo mismo. Recíprocamente, solo puede adaptarse a su propio mundo interior y alcanzar la armonía consigo mismo, si esta adaptado asimismo a las condiciones ambientales." (70)

Esta adaptación y esta armonía interior no se alcanzan de una vez para siempre sino que responden a un proceso permanente, que adquiere características particulares en el proceso de individuación propiamente dicho, forma parte de todo proceso de desarrollo subjetivo y del mecanismo psíquico que acompaña todo proceso creativo. Veamos un ejemplo teórico del propio Jung desde el ángulo subjetivo. Supóngase

un sujeto con una disposición sentimental como función superior y que, consecuentemente, intenta guiarse en el mundo exterior mediante el sentimiento y la empatía; cuando tropiece con una situación, en particular una situación problemática que requiera del pensamiento o disposición intelectual, fracasará y "con ello se detiene la progresión de la libido". La función inferior, el pensar, irrumpirá en la conciencia constelada con otros contenidos inconscientes que hasta ahora fueron desechados como inútiles para la adaptación exterior y ahora trata de seguir inhibiendo forzándolos a expresarse primero indirectamente como síntomas y, a la larga, la inhibición reavivará no solo materiales infantiles reprimidos, como propone el psicoanálisis, sino también "posibilidades de renovación de la vida" (71), es decir, formaciones arquetípicas que pueden captarse merced a la función simbólica y lograrse así una adaptación interna mediante la unificación de las anteriores disociaciones. Debe observarse que tal momento regresivo, suscita una "depresión" que puede causar serias consecuencias patológicas o bien, si se cuenta con la cooperación de un yo suficientemente sólido y éticamente responsable, que acepte la significación que aparece internamente y obre en consecuencia, se alienta un movimiento progresivo y constructivo. (72)

Puede observarse que el proceso supone la intervención de procesos inconscientes involuntarios y del yo-voluntad.

Si bien Jung tomó el término "proyección" de Freud, en razón de su concepción diferente de la psique, en particular del inconsciente, en su obra adquirió una significación distinta. En las definiciones consignadas

en **Tipos Psicológicos**, leemos : "La proyección (**Projektion**) es, por lo tanto, un proceso de disimulación (**Dissimulation**) al enajenarse al sujeto un contenido subjetivo, asimilándole al objeto hasta cierto punto." (73) . La proyección se basa en una identidad arcaica entre sujeto y objeto que en alguna medida se ha quebrado pero que se reanima en determinadas circunstancias de intensidad afectiva, en particular, en situaciones perturbadoras. En realidad debería distinguirse entre la proyección 'constitutiva' o fundante, basada en esa identidad arcaica que, en algún grado, está presente en todos los seres humanos y la proyección que opera en determinadas circunstancias y sobre determinadas personas, objetos o situaciones. Esta distinción, implícita en Jung, es fundamental desde el punto de vista antropológico porque revela no solamente determinados procesos psíquicos sino la situación del hombre en el mundo. De hecho su relación con las objetividades se verá modificada en la medida en que esa proyección se levante mediante un proceso que Jung considera de "recolección" de lo que está disperso, a saber una visión del mundo fragmentada. Un texto junguiano vincula claramente la integración (**Integrierung**) del sí-mismo (que también es humanización : ...oder **Menschwerdung**), con el correspondiente levantamiento de la proyección que implica, asimismo, un mejor acceso a la objetividad. "...el sí-mismo impulsa al yo hacia autoconocimiento (**Selbstbesinnung**)", que es "... un acto de reunión de lo que estaba disperso (ein Akt ... der Sammlung des Zerstreuten) y nunca había sido puesto en relación recíproca ... enderezada a alcanzar una acabada toma de conciencia." (74) El 'punto medio', la vía de enlace entre la

proyección (inconsciente) y su 'recolección' (consciente) es el símbolo que 'anticipa' y orienta este proceso, de manera tal que la hermeneútica de los símbolos no puede desconocerla porque allí es donde se enlaza el finalismo teleológico que ellos hacen patente, con el mero finalismo energético resultado de una diferencia de potencial, como se vio oportunamente.

Aquello que se proyecta no es solamente una imagen-memoria, sino una suma de cualidades características que constituyen partes de la persona. (75) Un simple ejemplo puede ilustrarlo; si un hijo experimenta a su padre como tiránico, más tarde, a menudo, no solo proyectará la cualidad de la tiranía sobre figuras parentales o de autoridad, sino que el se comportará tiránicamente de un modo inconsciente. Es fundamental distinguir entre el error que surge de la proyección, de dimensión psicológica y antropológica, del error entendido epistemológicamente, aunque ambos puedan estar vinculados. (76) El error en este último sentido puede resolverse con una mejor información o mediante un proceso racional. En el caso de la proyección el sujeto se defiende contra toda corrección y, si la admite, probablemente caiga en una depresión que, de alguna manera va a teñir el mundo externo con una nueva proyección. Ahora bien, desde el punto de vista antropológico esta situación de algún modo ilusoria del hombre es de importancia fundamental. Describe aspectos de su situación en el mundo, de sus condicionamientos que no se agotan ni se superan mediante información o procesos racionales (como en parte hoy ciertas corrientes psicológicas cognitivas parecen proponer), si bien estos pueden jugar

también un rol significativo en el levantamiento de la proyección. Independientemente de la innumerable variedad de proyecciones posibles, las mismas están gobernadas por los diversos arquetipos y responden a sus características propias como veremos mas adelante cuando analicemos el proceso de individuacion. El levantamiento de las proyecciones forma parte del proceso de evolución cultural y, en definitiva, de hominización. Hemos señalado anteriormente que la adaptación externa no puede realizarse sin la interna y a la inversa; este proceso se acompaña de la recolección de las proyecciones. Como puede recolectarse una proyección que es inconsciente? Sin duda, el factor intersubjetivo, la intervención del otro y el compromiso del sujeto, en definitiva el valor de la educación y ,a la vez de la cura, es fundamental. Pero hasta aquí cabria solamente un proceso adaptativo y no explicaría la creación tanto del hombre como único e irrepetible cuanto de la novedad, de las objetividades que, como tales no repiten sino que abren o dan a conocer nuevas regiones del espiritu. Si, por otra parte, suponemos un proceso meramente inconsciente como a veces Jung afirma, el sujeto no sería agente y, más aún, el proceso no sería espiritual por cuanto respondería -como quieren ver muchos detractores de Jung en su obra- a una impulsividad inconsciente. Debemos suponer entonces que ese aspecto progresivo de la psique responde a un encuentro entre una 'pasividad' por parte de la conciencia y una 'actividad' de parte de ella. Este encuentro, aparentemente contradictorio, se explica por el sí-mismo que ,aunque presente siempre, se 'legitimized', cuando es actualizado por la conciencia, porque allí

actúa en consonancia con el libre albedrío. Diríamos entonces, que todo proceso creativo es obra del sí-mismo que orienta a la conciencia y de la conciencia que se deja orientar por el sí-mismo. Hay un "sentido" previo al yo que lo orienta a él; este sentido se comporta sacralmente aunque no sea advertido, y aunque el psicólogo sólo pueda constatar los mecanismos psíquicos que se corresponden con las formas simbólicas de las tradiciones religiosas.

"Sólo si poseemos un grado inusual de autoconsciencia ,nunca veremos a través de nuestras proyecciones sino que siempre sucumbiremos a ellas, porque la mente en su estado natural presupone la existencia de tales proyecciones (...) En una persona comparativamente primitiva esto crea esa relación característica con el objeto que Levy-Bruhl adecuadamente denomino 'identidad mística' o 'participación mystique'." (77)

El proceso creativo que acompaña el levantamiento de proyecciones tiene consecuencias individuales y sociales de fundamental importancia porque rompe con la **participación mystique** y abre la posibilidad de una conciencia ética y social mas diferenciada. Freud tomo el concepto de proyección de la neurofisiología y lo aplicó inicialmente a la paranoia en sus trabajos tempranos de los años 1895-1896. (78) En Jung la proyección no tiene un sentido absolutamente negativo, porque no siempre se trata de la proyección de afectividades agresivas o negativas como sin duda ocurre máximamente en la paranoia, pero en cualquier caso no hay cura y, más aún, crecimiento sin el levantamiento de las mismas. Jung distinguió dos clases de proyección: pasiva y activa, la

primera es la "...forma habitual en todas las proyecciones patológicas y en muchas normales que no responden a un propósito (**Absicht**), sino que son un simple acontecer automatico". La segunda, la proyección activa es "parte integrante del acto de empatía (**Einfühlungsaktes**), el cual, siendo en si mismo lo contrario de la proyección, en cuanto '**Introjektionsprozess**', requiere, no obstante, un acto previo por el cual "el sujeto separa de si un contenido, un sentimiento por ejemplo, y lo sitúa en el objeto" (79) Luego de esta proyección activa que supone una introyección del objeto en la esfera subjetiva, empatiza con él pues el objeto ha quedado vivificado por la energía del sujeto y así cobra interés para él. Sin duda, el paso por una proyección activa parece inexorable en el proceso de humanización. De algún modo el héroe o la vida heroica, que consiste en dar la vida por algo mas grande que uno mismo se mueve por proyecciones activas (simpatía-compasión) y sus respectivas recolecciones. (80)

En el caso de una proyección individual, por ejemplo patológica, la determinación de la misma por parte de la comunidad es simple. Si un paranoico, que padece delirios persecutorios, denuncia a la policía que es víctima de persecuciones; existen en principio determinados pasos para descubrir si el caso responde a una realidad exterior. Pero toda la comunidad puede verse sometida a proyecciones, tal el caso de las persecuciones de brujas o la ciega veneración de líderes políticos.

Para Jung la identidad arcaica entre sujeto y objeto aun sobrevive a la base de nuestra psique, y es sobre este nivel donde se construyen las discriminaciones relativamente mas claras y diferenciadas de la psique:"

Así toda persona normal de nuestra época, que no sea mas reflexiva que el promedio, está atada a su medio ambiente por un sistema de proyecciones. Mientras todo vaya bien, es totalmente inconsciente del carácter compulsivo, es decir, 'mágico' o 'místico' de estas relaciones...Mientras la libido pueda utilizar estas proyecciones como puentes agradables y convenientes al mundo, aliviaran su vida de un modo positivo. Pero en cuanto la libido deseo circular por otro camino, y para ello comience a retornar los puentes previos de la proyección, operaran como los mas grandes obstáculos que sea posible imaginar, porque efectivamente evitan cualquier verdadero desapego del objeto anterior. Atestiguamos así el fenómeno característico de una persona intentando devaluar el objeto anterior tanto como sea posible para poder retirar la libido de el. Pero como la identidad previa se debe a la proyección de contenidos subjetivos, el final y definitivo retiro solo puede tener lugar cuando la imago que se reflejaba a si misma en el objeto es restaurada al sujeto junto con su significado. Esta restauración es alcanzada a través de un reconocimiento consciente del contenido proyectado, es decir, reconociendo el 'valor simbólico' del objeto." (81)

El proceso de levantamiento de las proyecciones tiene, desde el punto de vista junguiano, un paralelo filogenético y se produce a lo largo de diversas etapas. Veamos un ejemplo individual apuntado por el propio Jung en "Der Geist Mercurius" (82) Un soldado nigeriano oyo la voz de un árbol que lo llamaba, razón por la cual intento salir de las barracas para alcanzar el arbol. Al ser interrogado, el soldado señalo que todo aquel que lleve el nombre de ese arbol, oiria su voz de tanto en tanto. Se

trataría entonces de un caso de identidad arcaica, habitual en los llamados pueblos primitivos, pues, para el soldado el árbol y la voz eran obviamente idénticos. Esto correspondería a un primer momento de la proyección, seguida de un segundo momento de diferenciación en el cual se separa la idea del árbol, de la voz o de una suerte de árbol-demon. Un tercer estadio correspondería a la necesidad de una evaluación moral del fenómeno de la voz, que se vería como la manifestación de un espíritu bueno o malo y, en términos generales, como un fenómeno bueno o malo frente al cual es menester tomar una determinada actitud. En un cuarto momento de dilucidación la existencia de espíritus se negaría en su totalidad y se consideraría a la experiencia como ilusoria. En un quinto momento, debería considerarse cómo tal experiencia poderosa, extremadamente real desde el punto de vista de su vivencia, fue percibida luego como una mera ilusión. Aunque se acepte que los árboles no hablan y que los espíritus no los habitan, fue real la percepción de esa voz por parte del soldado; se trata entonces de aquello que Jung denomina la aceptación de la 'realidad psíquica', es decir, de su condición de un poder autónomo que condiciona al sujeto pero no es producido o manejado por él. Cuando este paso no se lleva a cabo, la proyección se renueva aunque mas no sea con nuevas vestiduras. De alguna manera ésta es, para Jung, la situación del hombre occidental promedio : "Estamos todavía exactamente tan poseídos por nuestros contenidos anímicos autónomos como si éstos fueran dioses. Ahora se los llama fobias, obsesiones, etc.; brevemente ,síntomas neuróticos. Los dioses han pasado a ser

enfermedades, y Zeus no rige más el Olimpo, sino el **plexus solaris** y ocasiona curiosidades para la consulta médica, o perturba el cerebro de políticos y periodistas quienes, involuntariamente, desencadenan epidemias psíquicas." (83)

Puede observarse en la breve descripción del levantamiento de la proyección antes mencionada, el proceso regresivo-progresivo que acompaña a la misma, y el doble movimiento que lleva a la conquista de objetividades y al desarrollo del sujeto, él mismo, por otra parte, una "objetividad."

Si bien hemos señalado que Jung tomó el término del ámbito del psicoanálisis, su anhelo prospectivo y finalista lo llevó a estudiar este proceso con un criterio amplificatorio en las culturas primitivas y antiguas. De esta manera advertimos, además, que la proyección afecta no sólo al sujeto de donde surge la proyección, sino también a los sujetos sobre los cuales recae la misma modificando y, en algún sentido, descubriendo la intersubjetividad. Esta noción que parece revalorizar concepciones antiguas 'miasmáticas' es de fundamental importancia desde el punto de vista antropológico, ético y social por cuanto pone de manifiesto que las relaciones intersubjetivas se juegan sobre una base pre-comprensiva, identificatoria, que conforma un tejido complejo que Jung intentó dilucidar en parte y al cual haremos referencia parcial mas adelante.

En su aspecto negativo, en las culturas antiguas predominan dos formas de simbolizar la proyección; una de ellas mediante el símbolo del "proyectil" y la otra mediante un espíritu o demon que invade y

eventualmente posee al sujeto. El proyectil es una de las formas mas antiguas de simbolizar la proyección; en su obra **Krankheitsprojekte**, Lauri Honko (84) señala que los llamados "proyectiles de enfermedad" aparecen en toda América (con excepción de Alaska), y en particular en Boothia, Melville, Quebec y el sur de la Argentina, así como en Australia, Melanesia e Indonesia, gran parte de la antigua Europa, esporádicamente en Africa ,si bien es casi desconocido en Asia, con excepción del norte de Siberia, península de Chukotski y algunas regiones del sur. Altas culturas como Egipto, Cercano Oriente y la India la conocieron alguna vez, pero fue reemplazada gradualmente por la creencia de que la enfermedad es causada por un 'espíritu invasor', creencia dominante en Africa y China. En las culturas incas y aztecas esta creencia, vigente originalmente, fue reemplazada por la concepción de que la enfermedad es consecuencia de la ruptura de un tabú. De acuerdo con estas creencias el proyectil es disparado por un dios, espíritu o demon o algún otro ser mitológico o incluso una persona y afecta personas e incluso animales. La lengua alemana parece reflejar este antiguo vinculo entre enfermedad (**Krankheit**) y herir (**kränken**).Lo dicho basta como ilustración del carácter arquetípico de este fenómeno, aunque los ejemplos podrían multiplicarse, ramificándose con variantes más sutiles en culturas más diferenciadas.(85)

Las etapas del retiro de la proyección, aunque se reiteran en cada individuo y en cada comunidad, darian cuenta de aspectos fundamentales de la historia de la cultura.

Nos limitamos a consignar un breve esquema referido al paso del mito al logos en la cultura occidental, que sólo es esquemático y expresado en términos de los conceptos de proyección y recolección. Desde el punto de vista junguiano esta consideración es relevante por cuanto la ontogénesis repite la filogénesis arquetípicamente. En la antigüedad griega, antes del período de registros confiables, predominaba una identidad arcaica, condición universal en las culturas primitivas, en la cual los factores psíquicos internos no estaban diferenciados de los fenómenos naturales externos. Todo el mundo latía y vivía con démones y espíritus, de manera tal que, contenidos de la psique humana se veían en el mundo exterior natural como partes de ese mismo mundo. El encuentro con esos factores implicaba operar con magia o ser víctima de ella, sea esta buena o mala. Gusdorf, basándose en Leenhardt y en otros etnólogos, nos ha proporcionado una sutil interpretación de las modalidades y categorías de la conciencia mítica como estructura del mundo, que aquí nos dispensamos de detallar. (86)

En la época en la cual comienzan los registros históricos, podemos observar el surgimiento del segundo momento, en el cual los objetos naturales están parcialmente diferenciados de los seres míticos que los animan. Poseidon, Nereo y su tribu 'dominan' el mar pero ya no se identifican con el. Ninfas y hamadryades habitan arboles y campos; los altos dioses habitan el Olimpo o las oscuridades de la tierra. Pero si bien sus voluntades se revelan en el zumbido de las abejas en Delfos o en las hojas sibilantes de Dodona, poseen su propia existencia autónoma.

En un tercer momento comienzan las distinciones morales que, para

utilizar la terminología de Dodds, signan acaso el paso de una cultura de la vergüenza a una cultura de la culpa.(87)

(De este paso daremos cuenta en el próximo capítulo cuando nos refiramos a la sombra y su integración en breve diálogo con el concepto de impureza y culpa propuesto por Ricoeur). Los hombres juzgan los hechos de los hombres y se atreven a someterlos a una crítica moral porque comienza a delimitarse el concepto de un agente moral responsable. El mismo Hesíodo duda de la confiabilidad de las Musas, que aunque veraces, a veces dicen mentiras.(88) Sin duda este estadio es propio de un círculo más educado pues las masas se adhieren a las antiguas creencias.

Con el comienzo de la filosofía presocrática, comienza a alterarse el mundo mítico-religioso del mundo antiguo. Aunque sobreviven antiguas creencias, lo divino es el **arché** en sus diversas versiones. Coexiste, o comienza a coexistir, no siempre en franca oposición, una divinidad como principio racional y moral (al menos en los círculos ilustrados) y la piedad antigua. Jenófanes, por ejemplo, se quejará de la inmoralidad de los dioses homéricos y hesiódicos y se mofará de los pobres mortales que crean a los dioses a su propia imagen. (89) Es un período en donde los pensadores suelen ser sospechados o acusados de impiedad (**asébeia**); tal es el caso de Anaxágoras, desterrado de Atenas por haber afirmado "... que el sol es una masa de piedra incandescente." (90) Sobre este suelo se construye la persona humana y, consecuentemente su personalidad moral y social, enriquecida por los aportes de los grandes pensadores clásicos y cristianos. No cabe en este lugar

abocarnos al desarrollo de la tensión que media entre el 'conócete a ti mismo' socrático, de probable raigambre pitagórica, que se prolonga y se retoma con infinidad de matices según Pierre Courcelle (91) en la antigüedad tardía y en autores cristianos y, por otra parte, el concepto de sí-mismo, como personalidad total que los mitos anticipan en clave macrocósmica, y que a lo largo de la historia de la cultura se interioriza como un principio y un ideal individual en tradiciones helenistas, cristianas y judías, ortodoxas y heterodoxas.(91)

La posibilidad de integrar contenidos proyectados en vez de arrojarlos apotropeicamente al espacio extrapsíquico no surge hasta la aparición de los símbolos del sí-mismo. Se reconoce que los contenidos que fueron proyectados pertenecen a la propia totalidad psíquica. La energía psíquica que pertenece a estos contenidos fluye ahora hacia el propio centro, fortaleciéndolo e intensificándolo. Simbólicamente se trata de una recolección de unidades o chispas de luz en una unidad ordenada, centrada. Surge así la exigencia por parte de la personalidad de intentar formar (en realidad de co-formar) una imagen de la propia naturaleza tan objetiva como sea posible. Similarmente a lo citado más arriba: "Es un acto de recolección, una reunión de lo que está disperso, de todas las cosas en nosotros que nunca estuvieron relacionadas de modo apropiado...con el propósito de alcanzar total conciencia. La exigencia que llevamos a cabo viene del sí-mismo."(92)

Desde este punto de vista, en Occidente Cristo es el símbolo más representativo del sí-mismo y la *imitatio Christi* la expresión religiosa, espiritual, metapsíquica del proceso que psicológicamente Jung

denominaría de individuación.

"Apelando a los derechos eternos del hombre,-escribió Jung- la fe une a si misma en forma inalienable a un orden mas alto, no solamente debido al hecho histórico según el cual Cristo probó ser un factor ordenador por cientos de años, pero también porque el si-mismo efectivamente compensa condiciones caóticas no importa por cual nombre se le conozca :pues el sí-mismo es el **Anthropos** por encima y mas allá de este mundo, y en él esta contenida la libertad y dignidad del hombre individual." (93) El concepto de proyección que hemos desarrollado anteriormente nos proporciona los elementos necesarios para el estudio de la de la conformación de la personalidad moral, en la cual podemos descubrir, por una parte, una de las diferencias fundamentales con la teoría freudiana y, por la otra, un aporte a una concepción antropológica que de debida cuenta tanto de las esferas instintivas y espirituales, cuanto del consciente y del inconsciente. Esta problemática nos introduce en una de las cuestiones mas controvertidas de la teoría junguiana, a saber, el problema del mal que volveremos a tratar con mas detalle mas adelante cuando realicemos el recorrido del proceso de individuación.

Si bien la problemática ética aparece a lo largo de toda la obra junguiana, no hallamos ningún texto que «sistematice a la misma. Nuestro desarrollo, aunque siempre basado en nuestro autor, es aquí deudor de la obra de Erich Neumann **Psicología profunda y nueva ética** , que en su momento recibió la aprobación de Jung. (94)

Debemos distinguir previamente, a partir de una interpretación de la

obra junguiana, entre una ética, entendida como los valores asumidos por el hombre a partir de las pautas culturales y una tendencia ética, que al menos desde el propio dinamismo psíquico puede advertirse como propio de la naturaleza humana. Así, la primera constituye aquello que Neumann denomina -con una expresión a nuestra juicio poco feliz- "antigua ética" y, la segunda, la "nueva ética" que en definitiva se halla contenida en la anterior y no es más que la ética propia del proceso de individuación. Reservamos para cuando desarrollemos el proceso de individuación aquello que corona y da sentido último a la ética, que es el reconocimiento y asunción de lo sagrado.

La así denominada antigua ética se habría basado en mayor o menor grado, en una 'negación de lo negativo', exclusión violenta y sistemática de aquellas tendencias que se oponen al ideal de perfección. A nuestro entender y como veremos, esta afirmación es algo excesiva y debe ser matizada, pero no obstante sirve para una primera caracterización de la problemática que nos ocupa. Orientando el análisis en primer lugar a la investigación de los efectos psíquicos que la antigua ética ha tenido sobre el hombre de Occidente, pueden advertirse que la misma utiliza dos métodos para la mencionada 'negación de lo negativo', a saber, la represión y la supresión. La represión constituye la forma más habitual de la antigua ética y consiste en un conocido mecanismo por el cual "...los contenidos excluidos, la parte de la personalidad opuesta al valor ético, pierden su relación con el sistema consciente, se tornan inconscientes u 'olvidados'; es decir, el Yo no sabe ya de su existencia. Con ello, los contenidos reprimidos,(...),se sustraen al control de la

consciencia, funcionan sin conexión con ella y, como lo ha señalado la psicología profunda, llevan una vida subalvea y autónoma pero actuante, fatal para el individuo como para la colectividad." (95)

Evidentemente, la teoría freudiana, como hermeneutica de la sospecha, ha jugado un rol desenmascarador respecto de las peligrosas consecuencias de la represión. En efecto, la represión no recae ni sobre la pulsión que es orgánica, ni sobre el afecto que no puede volverse inconsciente sino sobre sus "representantes representativos", es decir, sobre ideas e imágenes asociadas al afecto. Por ello, lo reprimido retorna en forma de sueños, actos fallidos, síntomas etc. No obstante, la represión cumple un rol fundamental en la vida social, por cuanto impide que determinadas tendencias aversivas se exterioricen y afecten al prójimo, pero el retorno de lo reprimido demuestra que en algún grado el afecto se revierte perjudicialmente en el sujeto motivo de la represión y, en definitiva, en la sociedad que recibe el impacto de este proceso. Sin duda, Freud distinguió la represión en sentido estricto del juicio de condenación (*Verurteilung* o *Urteilsverwerfung*) que es la actitud o operación mediante la cual el sujeto, aun cuando toma conciencia de un deseo, se prohíbe su realización, principalmente por razones morales o de oportunidad. (96) Si bien Freud consideró a éste un modo de defensa más elaborado que la represión, sigue siendo una transformación de la negación y lleva la marca de la represión, a la que sustituye como él mismo admitió: "El juicio de condenación es el substitutivo intelectual de la represión; su 'no' es la marca de esta, un certificado de origen como, por así decirlo, un 'Made in Germany' ." (97)

El concepto de supresión, propuesto por Jung-Neumann se asemeja al concepto freudiano de juicio adverso (aunque no así el concepto freudiano de supresión) pues consiste "...en una eliminación con la cual el yo consciente se desvincula de todos los rasgos y tendencias personales que no corresponden al valor ético."(98) La supresión es una actividad consciente del yo, mas diferenciada, que entraña un sufrimiento que de algún modo se ofrece al modo de un sacrificio. Por tratarse de un acto conciente, voluntario, los contenidos y las partes segregadas mantienen una vinculación duradera con el yo. No obstante, la parte suprimida desempeña un papel fundamental en la constitución de la imagen del mundo del yo y en su actitud general frente a la exterioridad. La supresión, aunque supone un grado de aceptación de sufrimiento, a diferencia de la represión en la cual los contenidos reprimidos están dominados por el lado oscuro del inconsciente, permite mantener una vida hasta cierto punto mas sana, pues los contenidos suprimidos siguen desempeñando todavía un papel para la conciencia, aunque sea inquietante. Pero ambos métodos conducen a un estancamiento inconsciente de los contenidos suprimidos y reprimidos y, por ende, a un desarrollo limitado de consecuencias en algún grado desfavorables para la comunidad, según veremos enseguida. Cabe adelantar que Neumann, aunque subraya exageradamente aspectos negativos de la "ética antigua", reconoce aspectos positivos pues "...representa un necesario estadio de transición y, con la supresión y la represión, es una parte de las medidas defensivas de la conciencia frente al inconsciente. La conciencia en desarrollo necesitaba imperativamente

al comienzo una desvalorización, una deflación de lo inconsciente, precisamente porque era reducida aun, y sin esa tendencia desvalorizadora frente a lo inconsciente nada hubiera podido construirse, sistematizarse ni resultar culturalmente creador." (99)

En el caso de la supresión;"...el yo sacrifica a lo suprimido un considerable aporte de energía psíquica. La energía empleada para la supresión funciona en parte como equivalente psíquico de la no realización del contenido suprimido." (100) La energía que hubiera debido invertirse en la realización de los contenidos suprimidos, se invierte en los mecanismos supresivos. La antigua ética tiene como característica común la imposición en el hombre de una normatividad que configura una conciencia moral que es su representante en el mismo hombre.

Así entendida la conciencia moral equivaldría al "super-yo" freudiano, es decir, a la introyección en el hombre de la autoridad externa. A esta conciencia moral, el pensamiento junguiano, inspirándose en la obra **Prometeo y Epimeteo** de Spitteler, contrapone el concepto de "voz".(101) La teoría junguiana está signada por una antropología de la vocación en gran medida en consonancia con una concepción de la interioridad. Jung lo pone en estas hermosas palabras:" Quien tiene vocación (**Bestimmung**), oye la voz (**Stimme**) del hombre interior." (102)

Cada hombre debe descubrir su propia vocación; ser capaz de oír la voz que no sólo señala ideales sino que lo orienta hacia ellos. La revelación de la "voz" en cada ser humano presupone una personalidad más

amplia, que esta abriéndose paso, guiando internamente al hombre a veces en discordancia con los valores colectivos vigentes.

En realidad, como veremos, Jung recupera así ciertas tendencias de la ética antigua como no parece reconocer del todo el propio Neumann. Por lo pronto un fino análisis del propio Santo Tomas nos revela cómo las potencias superiores, inteligencia y voluntad, pueden ejercer una función directiva no meramente coercitiva sino francamente integradora sobre las potencias inferiores irascibles y concupiscibles que podrían denominarse afectivas. En efecto, además de reconocer una dirección francamente "represiva" por parte de las potencias superiores sobre las potencias afectivas y que consiste en la coerción de la exteriorización de las tendencias correspondientes, y otra que, siguiendo la terminología adoptada denominaríamos "supresiva", pues en este caso la inteligencia con el propósito de desviar a las tendencias inferiores distorsiona las imágenes que guían su apetencia presentándole imágenes disuasivas, Santo Tomas señala que el movimiento intenso de la voluntad redundando sobre las potencias afectivas siguiendo su movimiento." En las facultades mutuamente ordenadas y conectadas sucede que, el movimiento intenso en una de ellas, y principalmente en la superior, redundando en la otra. De donde, cuando el movimiento de la voluntad, a través de la elección, se dirige intencionalmente a algo, la irascible y la concupiscible, siguen el movimiento de la voluntad. Por lo que se dice en el Libro III del Alma que el apetito mueve al apetito, a saber, el superior al inferior, como en los cuerpos celestes la esfera a la esfera." (103) Sin duda se reconoce aquí no solo la posibilidad sino la necesidad

de que la vida instintiva colabore con la totalidad de la vida anímica para que el hombre se desarrolle y se constituya como verdadera personalidad moral. Es decir, lo inferior es tratado de modo amistoso y no hostil y el todo se unifica en aras de un ideal. Asimismo, Jung aceptó el carácter libre de la voluntad que, según se vio, aunque definida en términos energéticos como la energía disponible para la conciencia, podría asimilarse al concepto tomista según el cual la voluntad se mueve a sí misma. Pero para Jung la voluntad tiene una potestad ordenadora limitada, que se torna efectiva en la medida en que siga el ideal adecuado y que colabore con una tendencia ordenadora que la excede y que proviene del sí-mismo. Este ideal, por otra parte, por provenir del sí-mismo, no habla solamente a la inteligencia, sino a todas las funciones psíquicas. Por último, esta ordenación es para Jung siempre limitada y como veremos, requiere asimismo de la colaboración activa de las oscuridades del alma humana.

Los arquetipos que intervienen fundamentalmente en la conformación de la personalidad moral, sea de un modo más "legítimo" (ética nueva) o menos "legítimo" (ética antigua) son, por una parte, la "persona" (que Jung suele escribir en latín **persona**, a veces en alemán **Person** o, más a menudo, en versión latinizada **Persona**) o "mascara" (**Maske**) y, por la otra, la "sombra" (**Schatten**) que desde este punto de vista deben ser estudiadas complementariamente. Aunque volveremos sobre los conceptos de "persona" y "sombra", podemos anticipar que Jung entiende por "persona" o "máscara" la personalidad externa y social que ordena todos los roles sociales; es la personalidad con la cual cada uno

aparece ante los demás y a la cual uno se conforma porque, piensa que es así como los demás lo ven o consideran. La "sombra" expresa el aspecto oscuro de la personalidad y todo lo que, en principio, el yo juzga como malo o defectuoso o, al menos, contrario a los valores sostenidos por éste último. No sólo el yo tiene sombra, sino todos los arquetipos y, paradójicamente, como se verá, la misma personalidad total. Por ello, si bien puede hablarse por una parte, de una "sombra personal" y, por la otra, de una "sombra colectiva" o "arquetípica"; no sólo la primera se conforma de acuerdo con la segunda dentro de la modalidad singular impresa por el yo, sino que el proceso de individuación reclama la integración de aspectos tanto personales cuanto arquetípicos de la misma. Sobre esto volveremos en el capítulo siguiente.

El análisis de estos arquetipos o, mas precisamente, de sus formas simbólicas, nos instalaría en la etapa semántica de la hermenéutica filosófica de Ricoeur. Pero los arquetipos sólo pueden caracterizarse en función de las formas simbólicas que ellos ordenan y de las conductas que gobiernan, razón por la cual la misma denominación "persona" o "sombra" es simbólica, intenta expresar la solidaridad más abarcativa posible de sus respectivos simbolismos. Esto se compadece con lo señalado en el capítulo dedicado al método, en relación con el uso metafórico que Jung hizo para dar cuenta del carácter simbólico de las formaciones arquetípicas.

El develamiento de la personalidad moral que se configura a partir de los correspondientes movimientos simbólicos, se concentra aquí, como

se dijo, en una determinada interpelación dinámica entre ciertos arquetipos, en particular la persona (si aceptamos que a éste último se lo considere como tal) y la sombra.

La formación de la persona es una realización esencial de la conciencia moral tal como fue caracterizada más arriba; en efecto, como señala Neumann (104) una parte esencial de la educación de la formación de la persona está orientada a tornar al individuo "presentable" y "sociable" según la capacidad y los modos del individuo y de la época. La persona, sometida a la conciencia moral, excluye contenidos psíquicos, algunos de los cuales son reprimidos y otros son mantenidos fuera de la intimidad de la personalidad por medio del control del yo. De alguna manera, la persona como personalidad 'social', al hundir sus raíces en la endopsique y en definitiva en el inconsciente, reproduce la situación del actor en la antigüedad en su tensión, por una parte representativa y, por la otra, 'presentativa' o hasta hierofánica y por ende religiosa de su **prósopon**. En efecto, se expresa así por una parte el origen ritual del teatro y el concepto de **mímesis** arraigado originalmente en una suerte de **entheoi** (pues el dios 'estaba' en ellos), como posesión de los personajes que ellos encarnaban y, por el otro, el "como si" de la actuación que lo define claramente como **hypocrités** (actor) aunque originalmente éste término también significó "intérprete de sueños".(105) Así, todo aquello que no concuerda con los valores colectivos, se oculta de la luz pública y de la luz de la conciencia (a menos que se genere sentimiento de culpa), convirtiéndose en 'sombra', lado oscuro de la personalidad no reconocido -y en parte o totalmente

desconocido- por el yo. La sombra, como lado no reconocido de la personalidad por parte del yo, se opone a éste como una figura sombría, siniestra y maligna; de manera tal que, oponerse a ella implica una fatalidad. Nótese que en principio esta marcando una oposición de la actitud conciente, pero nada nos autoriza a definir necesariamente todos sus contenidos como necesariamente malos. Por otra parte, la sombra ejerce un poder de tipo 'miasmático' que produce temor al yo consciente y que en ocasiones puede desorbitarla y por ello ser causa de un trastorno mental. Como recuerda Neumann, las figuras mitológicas de los hermanos enemigos que abundan en la literatura universal, dan cuenta de esta situación; tal es el caso por ejemplo de los hermanos enemigos hostiles :Osiris-Seth, Baldur-Loki, Abel-Caín, Jacob-Esaú etc., las figuras que expresan contrapartes hostiles :Sigfrido-Hagen, Fausto-Mefistófeles, doctor Jekyll-Mister Hyde etc.(106) . Jung consideraba el fenómeno de la sombra como parte de un proceso ineludible en el crecimiento de la conciencia y, consecuentemente, como un fenómeno psíquico de gran significación para el hombre contemporáneo:" El acrecentamiento de la claridad de la conciencia trae necesariamente consigo un correspondiente y proporcionado oscurecimiento del lado psíquico menos claro y menos accesible a la conciencia,y, tarde o temprano, la formación de una grieta en el sistema psíquico, que al principio no es reconocida como tal, por lo tanto, se proyecta, o sea, aparece en forma de una proyección con carácter de visión del mundo: en la escisión entre las fuerzas de la Luz y la fuerza de las Tinieblas." (107)

En la denominada ética antigua hallaríamos básicamente dos reacciones ante la situación creada por la conciencia moral vinculadas respectivamente ,según entendemos nosotros, a la represión y supresión de los contenidos de la sombra. En un caso, la más frecuente en el hombre medio, el yo se identifica con los valores éticos y esta identificación pasa a convertirse en identificación del yo con la "persona". El yo se confunde con esta personalidad aparente, moldeada de acuerdo con los valores colectivos y simultáneamente reprime aquello que entra en contradicción, es decir, los contenidos oscuros segregados del inconsciente y correspondientes a la sombra. Surge así la "conciencia tranquila" y el yo cae en una inevitable y perjudicial "inflación" (**psychische Inflation**), que consiste en confundir la propia personalidad con los valores suprapersonales colectivos. Según el grado de identificación con la "persona" y de represión de la "sombra" que admite innumerables grados y modalidades, el hombre vivirá en una actitud más o menos "auténticamente" ilusoria o bien mas o menos hipócrita, pero en todos los casos se tratara **desde la personalidad total** de una actitud inauténtica, falsa. Aunque en algún grado parece ser éste un fenómeno universal, particularmente de las culturas más diferenciadas, para Jung el Occidente contemporáneo se caracteriza por un lado por haber acentuado esta tendencia y, por el otro, por haber generado una lúcida autocrítica, particularmente a partir de pensadores como Nietzsche o Freud, aunque no siempre se haya acompañado a la misma de soluciones bien orientadas.

La otra reacción, propia de la antigua ética, más habitual de una élite

ética, consiste en una suerte de 'deflación' del yo, mediante una identificación con el disvalor, con el mal, generandose así "una avasalladora conciencia de culpa".(108) Esta reacción correspondería a la actitud supresiva del mal, con el cual mantiene una relación consciente, y que es causa de una desvalorización del yo, de un sentimiento de inferioridad. Sin duda se trata de una actitud más diferenciada pues se experimenta la doble naturaleza del hombre, lo bueno y lo malo, el valor y el disvalor eficazmente actuantes en el fondo anímico. Pero estos disvalores, al no ser debidamente asumidos, evitan una integración de la personalidad y siguen proyectándose en determinadas áreas del mundo exterior, velando y distorsionando la relación con el otro. Tal es el caso del puritanismo y del fariseísmo que desmerece la vida de este mundo y adquiere un carácter severo, sombrío y hasta hostil.

Sin duda, estas dos reacciones constituyen dos modelos que no existen en estado puro en el hombre; pero en todos los casos suponen, tanto en el ámbito individual como en el social, la proyección de la sombra. Retomamos aquí el fenómeno de la proyección pero en su dimensión moral. La institución mas antigua que hace evidente este proceso es el conocido ritual de la víctima expiatoria que es universal como ya había demostrado Frazer (109) ,aunque es más conocida por el célebre ritual judío que consistía en acumular lo malo e impuro en un macho cabrío que era expulsado al desierto de Azazel. El ritual de la víctima expiatoria es correlativo de las epidemias miasmáticas que suponen un regreso de la proyección, que debe ser expurgada ,es decir, nuevamente

proyectada externamente sobre la víctima expiatoria. La piedad antigua no reconoce siempre culpables, sino impurezas que, al igual que las enfermedades, se transmiten por vías involuntarias. Esta tensión, como veremos, entre 'mancha' y 'culpabilidad' no termina de resolverse en el hombre occidental contemporáneo, aunque algunas culturas la hagan más explícita. Así, por ejemplo, aún hoy el Shinto japonés que propugna virtudes tales como la lealtad, piedad filial, amor etc. parece considerar aún más importante la búsqueda de *magokoro* (lit. 'corazón verdadero') que constituye la actitud vital dinámica que hace posible esas mismas virtudes y que es propiciada mediante purificaciones físicas y espirituales, mayormente de tipo ritual. (110) Se enlaza aquí un fenómeno de honda repercusión ética y antropológica, la relación entre el mal natural y el mal moral. Sobre este punto volveremos nuevamente pues se vincula directamente con el proceso de individuación, así como con el problema de la cura que retomaremos en su dimensión antropológica y sagrada y, en términos generales, con la relación consciente/inconsciente. Como señalamos, en un estadio primitivo el mal se proyecta externamente, pues el yo no está del todo constituido. En la antigüedad hallamos el tránsito entre una ética de la mancha a una ética de la culpabilidad y de la conciencia moral. Como señaló Mondolfo en Sofocles (111), junto al fatalismo hallamos el surgimiento de la conciencia moral y la presencia de un agente moral responsable. La epidemia que asola a Tebas en razón de la impiedad de Edipo, decretada por los dioses, comienza a configurar una conciencia moral, la del propio Edipo que, ignorante, lanza su condena al culpable, es decir, a sí

mismo. Aunque pueda discutirse acerca de la culpabilidad de Edipo, sin duda, sobre un fondo de una fatalidad miasmática se busca a un responsable. Es un responsable o simplemente un "manchado", un impuro que debe ser separado para que no siga infectando la sociedad? Aunque también esto sea ambiguo o discutible, lo cierto es que es Tiresias, el sabio ciego, quien inicialmente nos da la pista de la responsabilidad o, si se quiere, de la impureza de Edipo. La vanidad de Edipo no le ha hecho ver cuál era su situación, Edipo no es culpable de lo que hizo, sino de no saberlo o de no haber asumido su impureza. Por ello, se transformará, en Edipo en Colona, en una suerte de sabio errante, un ciego que ahora ve el ineluctable designio de los dioses. Esto que ya fue visto por Ricoeur, como un intento de recuperar la teleología implícita en el Edipo freudiano, adquiere ahora una dimensión más generosa. (112) Como se verá, este ejemplo no solo prepara el tránsito de un momento a otro sino que revela aspectos fundamentales de la llamada ética nueva.

La práctica del chivo expiatorio antes señalada sobrevive veladamente en la sociedad contemporánea. Asimismo, sobrevive la liberación orgiástica que compensa las tensiones compensadoras generadas por la represión de la sombra colectiva que en la antigüedad y en la Edad Media se canalizaban a través de diversas modalidades de "rite de sortie", incluidos los antiguos carnavales. (113)

Pero cuando la proyección no se resuelve ritualmente (o al menos se atempera mediante un ejercicio simbólico que evita o modera acciones agresivas) ,se proyecta ya sea sobre minorías raciales, religiosas o

políticas, ya sobre los así llamados "deficientes éticos", es decir, enfermos mentales -basta recordar para ello las impactantes páginas de Foucault en su **Historia de la locura** (114) - o bien sobre los héroes culturales que suelen pagar el precio de su servicio, con la humillación y la muerte.

El hombre moderno vive entre dos tensiones ;por una parte un proceso de masificación que lo retrotrae, regresivamente, a los estadios más indiferenciados y ,por el otro, una actitud autocrítica que le abre la posibilidad de un proceso de individuación, el cual, entre otros aspectos, trasciende la ética antigua.

La "nueva ética" comienza con una aceptación del propio mal, en definitiva un reconocimiento de los símbolos que lo ponen de manifiesto. Esta aceptación debe tender a ser plena, no puede ser relativizada o disimulada. Supone, asimismo, un verdadero sacrificio no exento de un sufrimiento que se diferencia decisivamente del que es propio de la supresión. Estos contenidos no se mantienen en un estado de mera supresión sino que, en tanto forman parte de la personalidad total, juegan o comienzan a jugar un rol activo dentro de la misma. Se produce sin embargo, en cierto modo, una suerte de descentramiento del yo que no solamente acepta estas oscuridades como propias de la personalidad de la que forma parte, sino que además y fundamentalmente, reconoce la existencia de un centro de la personalidad, el sí-mismo. Media en ello el peligro ante el mal con el cual es posible identificarse, pero con el compromiso ético inicial por parte del yo, de ese peligro surge la salvación, como solía repetir Jung,

reptiendo los celebres versos de Hölderlin: "Wo Gefahr ist,/Wachst das Rettende auch." (115) Sin este reconocimiento y, por lo tanto, fuera del proceso de individuación, no es posible el ejercicio de esta nueva ética. Puede observarse la coincidencia con la propuesta tomista pero también, más claramente, las diferencias, según señalamos mas arriba. El proceso está guiado por una "voz" ,que es en definitiva el sí-mismo, que impulsa como ideal al desarrollo de la personalidad total. Por lo tanto, aunque no desconoce los valores sociales vigentes y se reconoce la necesidad de mantener una actitud adaptativa frente a la sociedad, ya no son los valores colectivos los que orientan fundamentalmente al sujeto. A partir de esta orientación, las oscuridades del alma serán vistas según los casos, como aquello que en realidad no es un verdadero disvalor (aunque lo haya sido desde la ética colectiva) o bien como verdaderos disvalores que por el momento el sujeto es incapaz de superar verdaderamente. Por otra parte y, aunque en algún grado no puedan evitarse reacciones supresivas y hasta represivas, para evitar que se ejerzan externamente, por el sólo hecho de ser aceptados disminuye su potencia proyectiva, 'deflaciona' el yo constructivamente y posibilita que mediante recursos creativos, posibilitados por la imaginación creadora (concepto al cual nos referiremos más adelante), dichos contenidos se superen por su incorporación en un universo simbólico más amplio. En definitiva se trata nuevamente del proceso regresivo-progresivo apuntado mas arriba, proceso que está signado por el doble peligro de identificación con los contenidos oscuros (que implicaría una pura regresión) y ,por el otro,una unilateralización progresiva que

implicaría en definitiva una reacción represiva. No se trata de ninguna manera de una deificación de los instintos al modo de Carpócrates como cree equivocadamente Buber (116) ;sino de la aceptación de su poder, de su significación y de su valor relativo.

La cultura contemporánea, en gran medida es víctima de una nueva unilateralización que surge, de acuerdo con el principio de la enantiodromía, como reacción ante una ética represiva." El descalabro del antiguo mundo-afirma Neumann-comprende la 'demostración' darwiniana del parentesco entre hombre y mono, la crítica bíblica y la tesis del espíritu como epifenómeno de lo económico, así como el 'más allá del bien y del mal' nietzscheano y el 'futuro de una ilusión' de Freud. Secularización, materialismo, empirismo y relativismo son los correspondientes conceptos que interpretan este difícil punto de inflexión, particularmente en contraste con el hombre cristiano medieval y su orientación cósmica."(117) Pero esta propuesta junguiana no se ubica en el mismo nivel de tales hermeneútics reductivas, sino que asume alguna de sus instancias, intentando un recentramiento en buena medida deudor de las tradiciones antiguas como surge del desarrollo de todo el proceso de individuación. Es de interés para nuestra investigación señalar cómo el concepto de super-yo es asumido en la teoría junguiana y, asimismo, como se supera en el contexto de la aceptación de la sacralidad. Como ocurre con todo contenido inconsciente que se proyecta, cuando el sí-mismo o mas precisamente los contenidos por él ordenados se proyectan sobre el carácter absoluto de un código moral, el sí-mismo aparece entonces como super-

yo. Como recuerda Baudouin, es en el curso de un texto de Jung dedicado al sacrificio en donde hallamos el paso a esta nueva ética, que supone la superación del super-yo. En efecto, a diferencia de un sacrificio propiciatorio, el sacrificio puro y desinteresado "...se justifica por un principio moral: 'no hay que dar para recibir a cambio', pues procede de un movimiento espontáneo y gratuito del ser más íntimo: el sí-mismo" (118) Jung reconoce, entonces, no solamente la existencia de esa instancia freudiana, sino también su necesidad: "El sí-mismo es un sucedáneo necesario e inevitable para la experiencia del sí-mismo." (119).

Como señala Neumann, la ética nueva es una ética total en un doble sentido; primeramente porque no es sólo una ética parcial de la conciencia, sino que, por el contrario, considera la actitud del yo frente a la personalidad total consciente-inconsciente y, en segundo lugar, porque tiene en cuenta la actitud individual frente a lo colectivo. (120)

La descripción de la dinámica de las formas simbólicas, nos ha revelado no sólo la personalidad moral que en ellas se despliega, descubriendo un sujeto de cuya reflexividad moral se infiere una intimidad que asimismo reclama al otro, sino más aún un aspecto aún más alto, es decir el aspecto ético de la personalidad total signada por la sacralidad. Pero aun la conciencia moral, centro de la personalidad moral propiamente dicha, manifiesta un carácter arquetípico o, como diría Baudouin surge de una colisión con el arquetipo. (121) Se distinguiría, entonces, del superyo freudiano o, al menos, de la interpretación freudiana del mismo, por cuanto, al ser en definitiva una

supervivencia patriarcal, no contiene mas que elementos del orden de la convención y la tradición. (122) Sin embargo, Jung señala que Freud no pudo evitar describir al super-yo en términos que evocan un 'poder demoníaco'. Jung distingue en ese mismo trabajo entre la moral, compuesta de reglas externas, de la ética autónoma del hombre total. Esta última equivaldría al concepto de 'ética nueva' de Neumann y late en el fondo de toda ética, es decir, estaría en continuidad y, a la vez en ruptura, de la mera 'conciencia moral' heterónoma, pues la ética autónoma es incitada por la apercepción de los opuestos entre las exigencias externas y las tendencias internas, ellas mismas, no pocas veces controvertidas.

La propuesta junguiana puede presentarse además no sólo como una respuesta a las limitaciones que plantea en este ámbito la teoría freudiana, sino también como un anticipo a las soluciones del propio Ricoeur. Hemos visto que Ricoeur señalaba que las oscuridades del concepto de sublimación obedecen a la no explicitación de la teleología que ella incluye. Pero el problema se complica con la constitución del superyo pues, si bien la dimensión ética del individuo parece requerir, en principio, por un lado las pulsiones sexuales que pugnan por satisfacerse y que constituyen el ámbito del deseo originario y, por el otro, la eticidad que proviene de la exterioridad y que opera como autoridad mensurante, la hipótesis económica inicial freudiana afirma que "toda formación de ideal es finalmente una diferenciación del ello." (123). Por ello afirmara Ricoeur con razón: "El freudismo carece de un instrumento teórico conveniente que haga inteligible la dialéctica

absolutamente primitiva del deseo y de lo otro del deseo."(124)

El surgimiento del ideal consiste en un desplazamiento del narcisismo desde el yo real del niño a un "...nuevo yo ideal, el que se encuentra, como el infantil, en posesión de todas las valiosas perfecciones." (125)

Esta afirmación le permite suponer a Ricoeur que aunque más no sea mínimamente, indeterminadamente, en el primitivo narcisismo se hallaban in nuce las perfecciones del ideal superyoico. De todo esto, Ricoeur concluye:" Ahora bien, si el yo puede temer la castración y, ulteriormente, anticipar la reprobación social y el castigo e interiorizarlos en condena moral, es porque el es sensible a otras amenazas que el peligro físico; es necesario que la amenaza hecha a la estima de sí se distinga originariamente de otra, para que el mismo temor a la castración asuma una significación ética; es necesario que la amenaza a la integridad física simbolice la amenaza a la integridad existencial, para que ella asuma sentido de condena y de castigo." (126)

Puede observarse que nuestros desarrollos anteriores de alguna manera anticiparon la posición de Jung, tanto respecto de la teoría freudiana cuanto en relación a su propia teoría. En efecto, Jung reconoció que en Freud el superyo manifiesta un aspecto demoníaco, es decir autónomo (y numinoso) respecto de la normatividad social. En segundo lugar, ya desde la teoría junguiana, el superyo es una proyección del sí-mismo, es decir de una unidad psíquica innata, por otra parte condición necesaria para que pueda hablarse de una integridad existencial. En tercer lugar, Jung también reconoció que, aunque el individuo nace con predisposiciones innatas, existe una conciencia colectiva que es externa

y que sin ella no puede explicarse la formación de la conciencia moral. Por último, ya hemos demostrado que, a diferencia de la teoría freudiana signada por la regresión, en la teoría junguiana la libido se rige por un mecanismo regresivo-progresivo. Esta limitación de la teoría freudiana, según Ricoeur condena a la misma a que el surgimiento de lo ético no sea mas que un retorno del narcisismo:"...la regresión reclama un concepto antitético que no parece tener lugar en la economía freudiana, el concepto de progresión. Cómo puede el narcisismo diferenciarse, desplazarse? Cómo puede un precipitado de identificaciones depositarse en el yo y modificarlo, si el proceso no es una progresión por medio de una regresión?" (127) Si bien hemos señalado las diferencias fundamentales con la teoría freudiana, no cabría destacar en la teoría junguiana una ética signada por el inmanentismo, por una suerte de narcisismo de la personalidad total, a la cual le cabrían en su propia clave las siguientes palabras de Ricoeur?: " Lo que llamamos nuestros ideales muy a menudo no son mas que proyecciones de este mismo amor propio, al cual hemos atribuido por otra parte, la resistencia a la verdad; la idealización en el sentido freudiano se acerca así a la genealogía de la moral según Nietzsche..." (128) Sin duda, Neumann tenía razón cuando se defendía de la acusación de Jaspers, según la cual la llamada ética nueva arranca del "impulso a hacerse mas llevadero al propio ser" (129), pues el carácter "total" de la misma exige un doble sacrificio; ante sí mismo en la toma de conciencia e integración adecuada de los contenidos positivos y negativos y también ante el prójimo. El propio Jaspers, como ya se mencionó en el capítulo

dedicado al método, reconoce en Jung el valor del compromiso terapéutico, como expresión de una intersubjetividad que trasciende a la propia situación terapéutica. Pero cabe aun preguntarse si, más allá de las intenciones, el ideal, definido en y desde la inmanencia, no reduce y eventualmente disuelve la exterioridad del mundo, del prójimo, de la comunidad. Hans Trüb en su obra **Vom Selbst zur Welt**, manifiesta sus reservas ante la ética propuesta por Neumann en la línea de Jung, pues considera peligroso vivir esa totalidad que es el si-mismo de una manera unilateral que encerraría al sujeto sobre si mismo; de allí el título de su obra **Del sí-mismo al mundo**, que opone dos términos que resumen la doble misión del psicoterapeuta. Como afirma Baudouin, en lenguaje freudiano diríamos que "...el peligro es el del corto-circuito narcisista; consistiría en ver al 'sí mismo' tornarse 'objeto erótico' para el yo."

(129)

Jung mismo respondió repetidas veces a estas objeciones, reconociendo que aquello que se teme es un peligro real propio de una vinculación equivocada entre el yo y el si-mismo y que se explica sobretudo en relación con la inflación que resultaría de ese 'narcisismo de la personalidad total'. Pero, por otra parte insistió en que el si mismo está abierto al mundo y al prójimo, lo cual se infiere claramente de todo el proceso de recolección, es decir, de recuperación de las objetividades según se desarrolló más arriba. Todas estas réplicas, responden a las objeciones a una teoría psicológica y a la psicoterapéutica que de ella se deriva. Pero una antropología filosófica, en suma una concepción filosófica requiere que se responda al fundamento de ese ideal. La teoría

junguiana nos dará los elementos pero en principio intentará no trasgredir los límites de la ciencia empírica. Se trata sin duda de la dimensión de lo sagrado, o con mas precisión de la imagen divina universal que es asumida desde la particularidad cultural y la singularidad personal. Nuestro análisis nos lleva así inevitablemente a la etapa existencial, pero este punto lo trataremos de lleno cuando nos ocupemos del proceso de individuación.

Primeramente, completaremos el estudio de la personalidad moral con una referencia, limitada a nuestro interés antropológico, a la personalidad social.

Siguiendo el conocido estudio de Ira Progoff sobre la significación social de la psicología junguiana, puede afirmarse que ,a diferencia de las concepciones psicológicas de su época, en particular la freudiana,Jung no considera "...la sociedad tan solo como la suma de individuos, puesto que no se le escapa el hecho de que la cualidad social del hombre es algo inherente a su naturaleza humana." (130) Por ello, aunque el estudio del individuo puede iluminar la naturaleza de la sociedad, Jung reconoció que no es posible "explicar" la sociedad a partir del individuo ya que"... todo análisis de este ultimo debe partir de la realidad primaria de la naturaleza social del hombre." (131) Progoff afirma que la concepción social junguiana del hombre responde a dos razones; la primera es intrínseca a su teoría por cuanto "Jung hace derivar los estratos más profundos de lo inconsciente, no de la experiencia individual, sino de las grandes experiencias colectivas de la humanidad, colocando los factores sociales, de esta manera, en el origen

mismo de la psique", la segunda razón corresponde a las fuentes sociológicas de su obra.(132) En principio coincidimos con las razones propuestas ,pero creemos que deben ser en parte completadas y en parte corregidas.

Comenzaremos con la segunda razón que a nuestro juicio debe vincularse con la primera, pues las fuentes sociológicas de Jung son apropiadas en el contexto de la construcción general de su teoría y no se deben considerar separadamente como en parte lo hace Progoff. Si, como afirma este autor, los conceptos sociológicos junguianos se elaboran dentro del espíritu de la escuela sociológica francesa, en particular del mismo Durkheim, esto, a nuestro entender, es una consecuencia de la elaboración de su teoría general de los arquetipos. De hecho, Jung menciona sólo una vez en toda su obra a Durkheim y lo hace para referirse en realidad a dos investigadores de su escuela, Hubert y Mauss que hablaron de verdaderas "categorías" de la imaginación, concepto que anticipa e inspira su propio concepto de arquetipo como ya lo indicamos oportunamente.(133) No obstante, aunque nuestro autor no cite a Durkheim en relación con su perspectiva sociológica, podríamos admitir con Progoff que al igual que Durkheim, por un lado Jung "...coincide en que el individuo debe ser interpretado en función de la situación social en que vive " ,y, por el otro, aceptaría su concepto de 'representaciones colectivas' que consisten en "las creencias y supuestos básicos sobre la naturaleza de las cosas, el mundo y la conducta de la vida compartida por los miembros del grupo, impuesta por las presiones colectivas y transmitida de generación en

generación." (134) De hecho el carácter social del individuo estaría dado porque se halla sumergido dentro de la cultura. Progoff señala que Jung va más lejos que Durkheim, porque ,inspirándose en Burkhardt, se preocupa por dar cuenta de la dimensión histórica del hombre, indisolublemente unida a su dimensión social. Pero precisamente la diferencia fundamental con las perspectivas sociológicas e históricas (Bastian, Hubert y Mauss, Usener), la apunta el propio Jung (a quien Progoff se dispensa de citar) en una cita que reiteramos: "Si alguna parte me toca de estos descubrimientos esa parte consiste en haber demostrado que los arquetipos no se difunden meramente por la tradición, el lenguaje o la migración, sino que pueden volver a surgir espontáneamente en toda época y lugar sin ser influidos por ninguna transmisión exterior." (135) Este texto, y otros que consignaremos enseguida, nos permiten corregir a Progoff cuando afirma: "Para Jung lo social es esencialmente lo inconsciente y,mas específicamente, los estratos mas profundos de lo inconsciente." (136) ;en cambio nosotros afirmamos que solo parte de lo social es inconsciente y nunca su estrato más profundo. De lo ultimo da cuenta el texto anterior pues los arquetipos manifiestan una dimensión transhistorica y transcultural ,de lo primero el concepto junguiano de "consciente colectivo" (**kollektiven Bewusstsein**) que es de alguna manera el concepto que utiliza Jung para caracterizar la sociedad en cada momento histórico. Esta "conciencia colectiva", a semejanza del yo conciente, supone una selección de valores y, por ende, una unilateralidad que se contrapone al inconsciente colectivo. Por ello : "la conciencia del yo aparece como

dependiente de dos factores: en primer lugar, de las condiciones de la conciencia colectiva o social; en segundo lugar, de las dominantes inconscientes colectivas o 'arquetipos' sea en forma de 'impulsos naturales instintivos' o de 'ideas generales'." (137)

Así, como afirma Vazquez, el hombre es para Jung un ser doblemente colectivo, social y arquetípicamente : "La personalidad de un individuo se irá formando, gracias a la apertura del yo individual a estos dos universos 'colectivos' ,entre los que está situado desde su nacimiento, uno externo y otro interno".(138) Cada uno de ellos presentan un aspecto creador-positivo y otro destructor-negativo; la conciencia colectiva ofrece valores culturales que permiten el trabajo creativo, la diferenciación y adaptación del individuo pero puede operar colaborando a su identificación con la persona y consiguiente masificación; el inconsciente colectivo (o mas precisamente el sí-mismo) proporciona impulsos y símbolos que orientan el crecimiento de la personalidad pero puede desorbitarla y hasta disolverla en las oscuridades del inconsciente. Pero entendemos que, si nos limitáramos a estas precisiones, podría concluirse que el influjo de la sociedad es puramente consciente y no parcialmente inconsciente como afirmamos más arriba. Como ya hemos señalado en la Primera Parte, el inconsciente junguiano admite un nivel cultural, social, cuya herencia (más allá de transmisiones genéticas) se realiza al menos a través del proceso educativo; en otros términos la denominada conciencia colectiva es 'conciencia' para la sociedad como un todo, pero es asumida por el individuo en gran medida inconscientemente, a través de la misma

atmósfera en la cual se educa. Por ello, la educación es en buena medida autoconocimiento a través de la formación cultural que, en parte, ha colaborado en la 'construcción' del sujeto. Así, desde el punto de vista individual esa 'conciencia colectiva' es, en mayor o menor grado, según el caso, inconsciente.

En su hermenéutica de Freud, Ricoeur revela que todas las objetividades del yo ,economía, política, arte, por una parte se constituyen arqueológicamente, a partir de un material del pasado y, por el otro, por la manifestación de una teleología, de un sentido nuevo. Asimismo, estas objetividades revelan la intimidad de un yo (que en nuestro caso correspondería al sí-mismo) que asume esas mismas objetividades como símbolos. Pero, como se ha visto, Ricoeur ha intentado recuperar al psicoanálisis salvando la dimensión teleológica, para lo cual su tarea consistió fundamentalmente en revelar como los símbolos que para Freud eran en una primera lectura meros síntomas y, por ende, respondían a la regresión, apelaban asimismo, implícitamente, a una progresión." Habría que decir entonces que los mismos símbolos son portadores de dos vectores: por un lado, repiten nuestra infancia, en todos los sentidos, cronológico y no cronológico de esta infancia. Por otro lado, exploran nuestra vida adulta: 'O my prophetic soul!', dice Hamlet; pero estas dos funciones no son en absoluto exteriores la una a la otra; ellas constituyen la sobredeterminación de los símbolos auténticos; es sumergiéndose en nuestra infancia y haciéndola revivir en el modo onírico que ellos representan la proyección de nuestras propias posibilidades sobre el registro de lo imaginario. Estos símbolos

auténticos son verdaderamente regresivo-progresivos; por la reminiscencia la anticipación; por el arcaísmo, la profecía." (139)

Nuestro desarrollo anterior demuestra claramente que la teoría junguiana, al aceptar el carácter regresivo-progresivo de la libido y, por ende, de los símbolos, configura una antropología que intenta conciliar instinto y espíritu. Como veremos esta conciliación, no siempre bien comprendida, lo hizo pasible de una lectura reduccionista, según la cual Jung identificaría al espíritu como un impulso instintivo y, por el otro, una lectura que lo acusa de espiritualizar la psique, proveniente en su mayoría de las corrientes psicoanalíticas. Pero ello no significa que nos limitemos a recuperar en Jung aquello que Ricoeur recupera en Freud; nuestra aspiración es más alta por cuanto, a nuestro entender, la potencialidad de la teoría junguiana así lo permite. Esto sólo puede demostrarse con un desarrollo del proceso de individuación que permitirá comprender como aporte fundamental de la teoría junguiana, la dimensión sacra del hombre. Para ello, será necesario concluir este capítulo retomando la concepción junguiana del símbolo de la imaginación, facultad fundamental del proceso de individuación. Se trata en definitiva de caracterizar aquello que Ricoeur denominó "símbolos prospectivos" que, a diferencia de los símbolos creados y en uso en el pasado (simbólica onírica, de cuentos y leyendas) y de los símbolos vigentes vividos por toda la comunidad, "vehiculizan significaciones nuevas. "Para Jung el carácter prospectivo no está ausente en las simbólicas del pasado y en las simbólicas sociales, pero se da en plenitud en la dimensión de lo sagrado. Es de fundamental

importancia para la comprensión antropológica la determinación del sujeto de creación que, como trataremos de demostrar es el hombre en tanto sí-mismo.

Escapa a nuestros actuales propósitos una referencia a las variadas fuentes que influyeron en el concepto junguiano de símbolo e imaginación. Basta consignar que sus primeras fuentes parecen responder a dos grandes vertientes; por una parte psicólogos empíricos y por la otra pensadores de los siglos XVIII y XIX, fundamentalmente románticos y postrománticos. A esto pueden agregarse influencias que ya subyacen en las anteriores, pero que se toman explícitas y se profundizan a lo largo de su obra más madura; nos referimos a fuentes occidentales antiguas, básicamente neoplatónicas, gnósticas y provenientes del ámbito de la alquimia y el hermetismo, y, por el otro, fuentes orientales. De casi todas ellas Jung abrevo en forma directa, pero en diálogo con especialistas de las diversas áreas.(140)

Nos limitaremos a mencionar dos de sus múltiples fuentes.

G.F.Creuzer (1771-1858), aunque citado una sola vez en las obras completas de Jung, (141), fue una importante fuente de inspiración para su concepción del símbolo y del mito, según nuestro propio autor reconoce en su autobiografía.(142) En su obra dedicada a la simbólica y mitología de la antigüedad, Kreuzer afirmó que el símbolo: "...es capaz, en cierto modo, de hacer visible incluso lo divino. Con fuerza irresistible arrastra hacia sí al hombre que contempla; y de modo ineludible, como el propio espíritu del mundo, nos afecta en el alma. Es la fuente de la que manan incesantemente ideas vivas; y todo aquello a lo que aspira la

razon, unida al entendimiento, en serie sucesiva de conclusiones, lo logra conjuntamente con los sentidos de modo pleno y súbito (...) A estas sumas manifestaciones de la capacidad configurativa es a las que designamos como símbolos (...); es propio de su clase lo momentaneo, lo total, lo insondable de su origen, lo necesario. Mediante una sola palabra queda designada aquí la aparición de lo divino y el esclarecimiento de la imagen terrenal." (143) En este texto podemos destacar varias de las propiedades que Jung le atribuye al símbolo :

- a) su carácter teofánico,
- b) su potencia pregnante y transformadora para el hombre,
- c) su carácter sintético,
- d) su carácter insondable.

Jung afirmó que "un símbolo es la insinuación de un significado mas allá del nivel de nuestros actuales poderes de comprensión" (144) que opera como mediador entre la incompatibilidad consciente - inconsciente y, por ello, es también un mediador entre lo oculto y lo revelado. (145) Esta mediación, procura no solamente un aumento de conocimiento, sino una transformación de la personalidad. Su cualidad sintetizadora es procurada por la imaginación, expresión de la naturaleza misma de la psique y por ello unitaria; "...la imaginación me parece la mas clara expresión de la actividad psíquica específica" (146) Jung igualó de esta forma libido e imaginación; esta última es la actividad que expresa abarcativamente todas las funciones psíquicas. Aunque la imaginación ya cobra un lugar fundamental en **Símbolos de transformación**, esta caracterización la hallamos explícitamente a partir

de **Tipos Psicológicos** (1921) aunque algunos trabajos anteriores, publicados tardíamente demuestran que la misma no es posterior a 1917 (147). Jung distinguió diversas modalidades de la imaginación, si bien la imaginación en sentido estricto es activa o creadora que "...es sencillamente la actividad reproductiva o creadora del espíritu, sin constituir una facultad especial, pues se la puede observar en todas las formas fundamentales del acontecer psíquico: en el pensar, en el sentir, en el percibir y en el intuir." (148) Todo esto nos permite afirmar que el hombre es **animal symbolicum** en un sentido que va más allá de la propuesta de Ricoeur, pues la actividad imaginativa **constituye** al hombre mismo y, si éste es consecuente con su propia naturaleza, se torna en co-partícipe consciente de ésa su actividad esencial, como tendremos oportunidad de mostrar cuando desarrollemos el proceso de individuación en el próximo capítulo. Por otra parte, como el arquetipo mismo se revela a través de las formaciones simbólicas, es decir, es por definición simbolizante, podremos destacar en el tercer capítulo el rol fundamental que la actividad imaginativa juega tanto en la conciliación espíritu/instinto cuanto en el problema de la relación entre el alma y el cuerpo. De alguna manera, este lugar fundamental de la imaginación en la vida del alma y en una concepción antropológica no es nueva y esto Jung no lo ignoraba. Así, el neoplatónico Sinesio de Cirene, en su tratado **Sobre los sueños** afirmó: "Y si bien es una bendición contemplar el sol, cuánto más noble es la visión que procura la imaginación. Pues esta visión es la percepción de percepciones -el espíritu imaginativo es el más universal de todas las percepciones y es la

vida primera del alma." (149)

A partir de lo antes expuesto y ,a modo de corolario ,pueden contestarse ahora a dos objeciones -contrapuestas entre sí- a la concepción junguiana de la imaginación que, por otra parte, derivan en objeciones a la antropología religiosa. Sobre objeciones más sutiles y más complejas vinculadas al psicologismo junguiano, daremos cuenta cuando nos ocupemos de la función religiosa en el proceso de individuación. Expresamos una de las objeciones mas habituales en los términos de Peña Vial quien, si bien reconoce el restablecimiento junguiano del símbolo creador frente a la unilateralidad reductiva freudiana, afirma que "...esta amplitud de la imaginación simbólica conlleva una limitacion: no son claramente establecidas las fronteras que delimitan la actividad simbólica normal, de la patológica o mórbida." (150) Sólo la ignorancia de los textos junguianos puede dar lugar a una afirmación de este tipo. En primer lugar, porque toda la teoría junguiana en su vertiente psicopatológica tiene como principal propósito delimitar las producciones simbólicas normales de las patológicas, en caso contrario, no cumpliría con su cometido. Como ya señalamos, cuando Jung se refiere a la interpretación psicológica de las obras de arte no sólo critica el reduccionismo freudiano que explica a la obra de arte como una neurosis, sino que afirma que "...para hacer justicia a una obra de arte, la psicología analítica debe liberarse a sí misma por completo de todo prejuicio médico; pues una obra de arte no es una enfermedad, y en consecuencia requiere una aproximación diferente de la médica." (151) Puede objetarse, sin embargo, que esta intención no se cumple cuando,

por ejemplo, en sus estudios sobre Picasso y Joyce, Jung distinguió entre una forma de simbolizar de tipo neurótico y otra de tipo esquizofrenico. La primera produce imágenes que se caracterizan por su carácter sintético, cuya unificación esta determinada ya sea por un tono afectivo ya, en las figuraciones abstractas carentes de objetividad, por una unidad de sentido. La segunda forma de simbolizar se caracteriza por figuraciones que denotan ya sea su alienación de la afectividad, ya afectos contradictorios. Desde el punto de vista formal estos últimos se caracterizan por "líneas de fractura", es decir fallas al modo de las geológicas que recorren todas las figuras, suscitando en el espectador desconcierto y una cierta atimia. Jung aclara, sin embargo, que esta caracterización no sólo no pretende dar cuenta última del fenómeno estético, sino que simplemente describe desde un cierto punto de vista una condición psíquica que refleja meramente una disposición o hábito que hace que ante una perturbación psíquica se reaccione de un modo neurótico o esquizoide. (152) Ahora bien, esta modalidad esquizoide nos pone en la ruta de una modalidad simbólica fundamental que aun en el marco de la psicología, no consiente en explicarse según criterios nosológicos. Nos referimos a la producción simbólica propia del proceso de individuación, tal como aparece en varias obras de Jung. En todos los casos se requiere de una serie de producciones simbólicas para poder determinar más claramente el carácter prospectivo del proceso simbólico, de manera tal que el sentido de las formaciones simbólicas se torna visible en las posteriores y se confirma en la actitud consciente del sujeto. Es habitual que las mismas se vean signadas por un momento

"psicopático" de ruptura, atimia y sinsentido como apunta Jung al referirse a la nekyía en Picasso y Joyce. Pero la superación de esto responde a una instancia superadora que exige del sujeto una participación activa del yo, de manera tal que en sentido estricto no puede atribuirse al inconsciente. Con lo antes señalado puede responderse asimismo a una objeción que se contrapone a la anterior. Durand afirma que, frente a la concepción freudiana demasiado estrecha del simbolismo; "Jung tiene una concepción demasiado amplia de la imaginación simbólica, a la que concibe únicamente en su actividad sintética -es decir, en su actividad mas normal, mas etica-, sin tomar en cuenta la 'morbidez' de ciertos símbolos, de ciertas imágenes." (153) Y mas adelante agrega: "...y si la teoría de Jung precisamente restaura el símbolo en su dignidad creadora no patológica, (...), su sistema todavía parece confundir extrañamente en un optimismo de lo imaginario la conciencia simbólica, creadora del arte y la religion, con la conciencia simbólica creadora de simples fantasmas del delirio, del sueño, de la aberración mental." (154) En efecto, para Jung no existen símbolos que por si mismos sean patológicos, aunque pueda reconocerse su carácter patológico, ya sea por el contexto en el cual se presentan (es decir en relación con la situación de la conciencia) ,ya por ciertas cuestiones formales según se señaló más arriba. Pero los símbolos no son para Jung en sí mismos patológicos, pues todos ellos son expresión de esa cualidad sintética fundamental, la actividad imaginativa. Aún los símbolos que Durand clasifica como mórbidos y que, en términos generales, podrían corresponder a las etapas más sombrías de la

confrontación con la sombra, llevan ellos mismos una cualidad sintética y prospectiva y, por ello mismo, el germen de una cura. Pero por encima de todo ello, como todo símbolo es en definitiva creación de la personalidad total, sobrepuja en él su anhelo unificador, tal como por otra parte sugiere el mismo término **symbolon** 'unión de dos mitades' y, asimismo, el hebreo **mashal** y el alemán **Sinnbild**.

Nos abocaremos en el próximo capítulo a adentrarnos en la dimensión antropológica de tal anhelo unificador.

Capítulo 2

El proceso de individuación y la personalidad total

Con el abordaje de este tema culminan los diversos momentos en los cuales se ha destacado la intimidad del yo (en términos ricoeurianos) en sus variadas modalidades y desde sus objetividades. La culminación tiene un doble sentido; en primer lugar porque en el proceso de individuación se retoman, ahondándose, los momentos anteriores y, en segundo lugar, porque nos revela lo que el hombre es, desde su objetividad fundamental, la religiosa. Aunque continuaremos con los mismos criterios metodológicos inspirados en Ricoeur y, en más de una oportunidad, seguiremos haciendo explícito nuestro diálogo con este autor, los caminos de algún modo se bifurcan definitivamente, pues carece de utilidad acompañar una aproximación a Freud sobre un tema, el religioso, que este mismo autor define como ilusorio. Los propios intentos restaurativos de la obra de Freud por parte de Ricoeur, valiosos en su contexto, permanecen ajenos a la dimensión religiosa, aunque conflictiva que aquí se aborda.

A) El homo religiosus

Antes de abocarnos al desarrollo del proceso de individuación en sus momentos fundamentales, debemos determinar el estatuto ontológico de la "objetividad" religiosa explícita en los textos junguianos, que si bien en principio, intentan mantenerse dentro

de los límites de una perspectiva psicológica, por la otra, a veces parecen excederla ya sea que se refieran al estatuto ontológico del fenómeno de modo reductivo o instaurativo. En efecto, en ambos casos se trataría de un psicologismo; ya sea "por defecto", cuando se reduce el fenómeno religioso a un fenómeno psíquico, ya "por exceso" ,cuando trasgrediéndose los límites de la ciencia empírica, la teoría psicológica pretende otorgar un estatuto ontológico al objeto de la experiencia religiosa. Nuestro propósito consistirá en determinar contra algunos críticos que, más allá de algunas afirmaciones metateóricas de Jung, no sólo la teoría junguiana madura no es en ningún sentido psicologista, sino que, por el contrario, se trata de una **perspectiva psicológica** que da cuenta de los fenómenos religiosos, no porque los suponga, sino porque determinados fenómenos psíquicos, formas simbólicas inconscientes y conductas, revelan la estructura, el sentido y el dinamismo de los fenómenos religiosos tal como los describe la fenomenología de la religión. Si este último fuera el caso, como intentaremos demostrar, no sólo la objetividad religiosa estará implicada irreductiblemente en nuestro modelo antropológico junguiano, sino que le será esencial al mismo. Cabe adelantar, sin embargo, que las acusaciones de psicologismo sea "por exceso" o "por defecto", no carecen totalmente de asidero aunque suelen basarse en textos tempranos junguianos, o en algunas afirmaciones del propio Jung que, a nuestro juicio, no hacen justicia a su propia teoría. Las razones de este psicologismo

fluctuante, más allá de la evolución teórica y de las imprecisiones del propio Jung, se deben a nuestro juicio a que la teoría junguiana intenta, por una parte, dar cuenta **solamente** de los fenómenos psíquicos y, por el otro, respetar el principio de realidad psíquica, que oportunamente desarrollamos. Ambos intentos, aunque no son incompatibles, no son fáciles de sostener simultáneamente sin caer en los extremos psicologistas ya mencionados. Debemos determinar, asimismo, dentro de lo posible no sólo la existencia de esa objetividad religiosa, sino su naturaleza.

Fuera de algunos textos tempranos pertenecientes al período de influencia psicoanalítica, en los cuales Jung parece adherirse -aunque con reservas- a la teoría freudiana según la cual la religión es una sublimación de la sexualidad infantil,(1) ,ya a partir de la primera obra fundante de la teoría junguiana, **Wandlungen und Symbole der Libido** en su primerísima versión parcial de 1911 hallamos una revalorización de lo religioso que podríamos sintetizar de acuerdo con las siguientes premisas:

1)Rechazo del reduccionismo psicoanalítico de las religiones.

Las religiones -como la cultura en general- no pueden explicarse como producto de la sublimación de deseos reprimidos. Su teoría de la libido energetista-finalista, ya expuesta, permite superar ese reduccionismo.

2) Reconocimiento del relativo valor moral y psicológico de las religiones.

Las religiones han contribuido a la formación de la cultura, tanto en relación con los valores intelectuales cuanto con los valores morales. "Rechazar estos resultados de la religión como fenómenos de autosugestión es llevar la contraria a toda metodología científica." (2) En la cultura occidental le cabe al cristianismo el encomiable valor de haber propuesto una moral superior frente a las costumbres decadentes durante el derrumbe del imperio romano que llega hasta nuestros días, aunque no siempre bien asumida. "El sentido del cristianismo y del mitraísmo es claro. Se proponían domeñar los instintos bestiales..." (3) En este sentido reconoce su valor moral y psicológico, pues "Quien con plena conciencia, opone la religión a sus pecados conscientes, asume una actitud a la que no se puede negar el epíteto de grandiosa, (...) En cambio, la transformación inconsciente del erotismo en religión debe ser rechazada como una pose sentimental, desprovista de todo valor ético." (4) No obstante, Jung parece todavía relativizar el valor de la religión, que sería sólo un eslabón hacia la conquista de una autonomía moral libre de creencias religiosas. "A mi parecer, la creencia tendría que ser reemplazada por la comprensión. Conservaríamos en esa forma la belleza del símbolo, habiéndonos liberado de las abrumadoras consecuencias de la sumisión a la fe. Gracias al psicoanálisis uno se curaría de la creencia y de la credulidad." (5) Jung advirtió enseguida, que es peligroso alentar este ideal que en principio parece inalcanzable para la mayoría porque "Podría

suceder entonces que una embriaguez de depravación se apoderara de la humanidad..." (6) Esta cita parece tratarse de una anticipación de la ética autónoma propia del proceso de individuación, sobre la cual nos referimos oportunamente si bien, por el contrario, la misma no es irreligiosa. Más allá de la referencia al "psicoanálisis" (no debe olvidarse que se trata de un texto de 1911 y por ello de influencia freudiana) cabe preguntarse qué tipo de comprensión puede estar más allá de la creencia y de la incredulidad? Trátase sin duda, de la religiosidad madura, comprometida, que hallará sus desarrollos en obras posteriores y que oscilará entre una revalorización de la fe (que ya no se confundirá con la mera creencia) y la gnosis. De cualquier manera, la "realidad psicológica" de los fenómenos religiosos está determinada por su universalidad : "Cuando una opinión es tan antigua y tan difundida universalmente, debe ser verdadera, en una forma u otra. Si no lo es realmente (absolutamente), al menos será psicológicamente verdadera." (7) Como bien recuerda Hostie, Bachelard sigue este principio junguiano cuando afirma : "Opiniones tan absurdas objetivamente deben tener una causa psicológica profunda." (8) Pero esta verdad psicológica, tiene en el caso de lo religioso, un valor civilizador : "Los símbolos religiosos, por más engañosos que sean, son ciertos desde el punto de vista psicológico, pues sirven de puentes que conducen hacia todas las conquistas de la humanidad."(9)

3) Vacilación entre una abstención metodológica respecto del

valor de objetivo de las religiones y un agnosticismo psicologista. "Psicológicamente hablando, -escribió Jung en ese texto temprano-la divinidad no es otra cosa que la proyección de un complejo representativo que, de acuerdo con el grado de religiosidad del individuo, se halla dotado de una cierta tonalidad afectiva. Por consiguiente, debe considerarse al dios representante de determinada suma de energía o libido, la cual, a consecuencia de una proyección, se presenta como un objeto. En verdad, ella actúa desde el fondo del inconsciente, donde se encuentra reprimida."(10)

Frente a estos textos iniciales teñidos de agnosticismo, lo religioso comienza a adquirir en la obra junguiana un carácter cada vez más autónomo, por cuanto Jung advierte que los fenómenos psíquicos fundamentales presentan un sentido y un simbolismo religioso irreductibles al resto de los fenómenos psíquicos.

Recién en su obra madura Jung desarrolló su concepto de "función religiosa", que irá adquiriendo el sentido de una función psíquica fundamental e irreductible a las otras funciones psíquicas. Más aún, con el tiempo el resto de las funciones psíquicas dependerán de esta función. El término "función psíquica" aparece en 1917 en **Die Psychologie der unbewussten Prozesse** (11), en donde afirma que, cuando los valores religiosos se niegan o se subestiman, como fue en el caso del pensamiento iluminista, el inconsciente se fortalece por este reflujo de libido

que luego ejerce una influencia negativa sobre la mente conciente. Se trata entonces de aceptar el carácter irreductible de esta función, que en este texto parece casi identificada o subsumida a las vivencias psíquicas irracionales. Pero a partir de **Tipos Psicológicos** (1921), esta función irá adquiriendo el sentido de una "imagen de renovación divina" que constituía un "valor supremo" que preparaba para una "nueva actitud de conciencia" como "una manifestación de vida" (12)

En 1928, en **Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten** (13), Jung manifestó la importancia que podía tener para el proceso de individuación, la mencionada renovación de la imagen arcaica de la divinidad. La función religiosa pasa a ser, implícitamente, la función del sí-mismo. En **Psychologie und Religion** (1940), que reproduce el texto ligeramente corregido y ampliado de las conferencias pronunciadas en la Universidad de Yale en 1937, la función religiosa aparece caracterizada como irreductible, en la medida en que es "...expresión espontánea de un estado psíquico, siempre igual y presente por doquier."(14) Pero esta obra presenta con ejemplos de sus pacientes que, este estado psíquico aparece notoriamente en el proceso de individuación; en el cual la actividad de los arquetipos se manifiesta con iguales características que las descritas por Otto para lo numinoso. En efecto, Jung definió la religión en términos de lo "numinoso" de Otto, pero amplió su alcance, pues no se limitó a las experiencias

excepcionales vividas por los profetas, místicos o fundadores de religiones. La experiencia del arquetipo tiene una "cualidad numinosa", de allí que para Jung el hombre sea por naturaleza religioso, pero su religiosidad se torne explícita y adquiera madurez con el proceso de individuación.

"Religión es (...) la observancia **cuidadosa y concienzuda** de aquello que Rudolf Otto acertadamente ha llamado lo 'numinoso': una existencia o efecto dinámicos no causados por un acto arbitrario, sino que, por el contrario, el efecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es su víctima. Sea cual fuere su causa, lo numinoso constituye una condición del sujeto independiente de su voluntad."(15) Más allá de que se acepte o no se acepte esta forma peculiar de concebir lo religioso, sin duda no puede hablarse aquí de psicologismo. Asimismo, en ese mismo texto Jung agrega que "...al igual que el **consensus gentium**, la doctrina religiosa señala invariablemente y en todas partes que esa condición ha de coordinarse con una causa externa al individuo."(16) Por cierto que, si bien esto no le compete en tanto psicólogo, le cabe en cambio constatar la existencia de factores dinámicos de la psique que manifiestan un comportamiento numinoso y, por ende, poderoso y significativo. Ahora bien, contra lo que suele afirmarse, la religión, aún abordada desde la psicología, no es aquí un mero proceso inconsciente, pues requiere para tornarse en verdaderamente religiosa, de la observancia cuidadosa antes mencionada. Si bien

para Jung "La religión es una relación con el valor supremo o más poderoso, sea éste positivo o negativo. Relación que es tanto voluntaria como involuntaria, es decir, que alguien puede hallarse inconscientemente obsesionado por un 'valor', o sea por un factor psíquico pleno de energía, o bien puede aceptar tal factor conscientemente. " (17) El siguiente texto, también tomado de la misma obra lo aclara aún mejor : "Entiendo que la religión es una actitud especial del espíritu humano, actitud que (...) podemos calificar de **consideración y observancia solícitas** de ciertos factores dinámicos concebidos como 'potencias' (espíritus, demonios, dioses, ideas, ideales o cualquiera fuere la designación que el hombre ha dado a dichos factores) que, dentro de su mundo, la experiencia le ha presentado como lo suficientemente poderosos, peligrosos o útiles para tomarlos en respetuosa consideración; o lo suficientemente grandes, bellos y razonables para adorarlos piadosamente y amarlos." (18) De alguna manera es en el proceso de individuación donde el sujeto adquiere madurez religiosa, pues allí conscientemente acepta y sigue su "vocación", tal como veremos. Por ello, no debe interpretarse como psicologista, aunque sí como "psicológico" el punto de vista de Jung cuando define la religión como "...la actitud de la conciencia que ha sido transformada por la experiencia de lo numinoso." (19) Jung reconoció en la experiencia religiosa un núcleo tan valioso como inaprehensible, que no puede ser ni objetada ni legitimada racionalmente : "No hay medio de discutir

la existencia de la experiencia religiosa ,porque ella es absoluta (vale decir, inmediata). Cuando más, cabe afirmar que nunca se la ha tenido. El contradictor replicará : "Lo lamento infinitamente, pero yo la he experimentado. 'Y la discusión quedará cerrada (...) Quien pase por ello podrá decir tranquilamente: 'Fue una gracia de Dios ...' Poco importa lo que el mundo piense de la experiencia religiosa. Aquel que la haya experimentado posee un tesoro inestimable y una fuente que dispensa un sentido elevado a la vida." (20) Esta obra, aunque recupera el valor de lo religioso como ninguna obra de psicología de la profundidad lo había hecho antes, produjo numerosos reparos entre teólogos católicos y protestantes. No nos cabe detallar las objeciones, solamente apuntar las conclusiones básicamente coincidentes y más equilibradas de von Gebattel y Hostie. (21) Hostie reconoce que Jung dio en esta obra un paso decisivo a favor de la religión, pues la misma ya no es un estadio intermedio hacia una mayor autonomía espiritual sino, en su forma más madura, la mejor expresión de esa autonomía. No obstante, considera que aún Jung está preso de un agnosticismo, pues: "Es cierto que insiste en que solo habla de la representación de Dios; pero persevera en sostener que no poseemos medio alguno de conocer las causas finales." (21) Indudablemente, aún afirmaciones posteriores imprudentes de parte de Jung podrán ser tildadas de agnósticas o psicologistas, pero entendemos que estas críticas no le hacen plena justicia. En primer lugar porque no

parece bastarle a Hostie que Jung denomine a la experiencia numinosa 'una gracia de Dios' o que presente al dogma como un valor vital '...al cual atacan los imprudentes y los locos, pero no aquellos que se inquietan por el alma.' (22) No obstante, parece reconocer este crítico que lo que califica de una suerte de casual 'enternecimiento' por parte de Jung no es sin embargo un **façon de parler** ,pues no sólo se reconoce el valor de la experiencia religiosa sino de "las formas codificadas de los dogmas y ritos", las cuales en la medida en que "otorguen al hombre una experiencia indirecta, lo ayudan a participar en lo numinoso, sin que deba exponerse a riesgos o realizar esfuerzos fuera de sus alcances."(23) Jung, en realidad, intentó afirmar que si bien no hay método empírico para demostrar el carácter extrapsíquico o metaempírico de las experiencias religiosas, su actitud fenomenológica (en el sentido que oportunamente desarrollamos) le permite reconocer una correspondencia entre el fenómeno psíquico por él observado a través de las formaciones simbólicas acompañadas de transformaciones disposicionales y, por el otro, lo absolutamente otro de acuerdo con las descripciones de la experiencia religiosa realizada por ciertos fenomenólogos de la religión como es el caso de Otto. Es notable que Hostie no haya dado debida cuenta de la definición que Jung hace de religión basándose en Otto; más aun, pese a reconocer la deuda de Jung con este último, comienza un apartado dedicado precisamente al tema de lo numinoso en nuestro autor, desconociendo la

definición junguiana antes mencionada y consignando lo que Hostie considera es la única definición junguiana (hasta esa fecha) de religión, que sin duda es de sesgo psicológico y que discutiremos más abajo. (24)

Jung considera con coherencia que ,desde el punto de vista psicológico, no hay criterio para distinguir lo psíquico de lo extrapsíquico de la experiencia religiosa y, por ello, no es posible distinguir entre el sí-mismo y la imagen divina, lo cual es de fundamental importancia para nuestro modelo antropológico. Un texto de 1940 lo expone claramente: "Pero puesto que empíricamente no se puede distinguir nunca lo que es un símbolo del sí mismo y lo que es una imagen divina, estas dos ideas, pese a todos los intentos de diferenciarlas, se presentan siempre mezcladas, por ejemplo el sí mismo, como sinónimo con el Cristo interior de cuño juaniano y pauliano, o el Cristo como Dios...o el **atman** como mismidad individual y, a la vez, como esencia del cosmos, o como **Tao** como estado individual y, simultáneamente, como comportamiento concreto del acontecer del mundo." (25)

En 1944 comienza probablemente el período de culminación de la obra junguiana, con un libro titulado **Psicología y alquimia**, en cuya "Introducción a la problemática psicorreligiosa de la alquimia" Jung retomó su posición psicológica respecto de la religión.

En este texto Jung se defendió de las acusaciones de psicologismo por parte de ciertos teólogos y se lamentó asimismo,

que "...hayan pasado por alto mi prueba del origen psíquico de los fenómenos religiosos." (26) En efecto, a diferencia de numerosos fenomenólogos de la religión que retomaron las investigaciones junguianas, con la excepción de Tillich, White, Schär etc., ésto no parece haber despertado el interés de demasiados teólogos. Más aún: "Cuando demuestro-escribe Jung- (...) que el alma por su naturaleza, posee una función religiosa [y anota : 'Tertuliano: Anima naturaliter christiana'], y cuando postulo que la misión más elevada de toda educación (me refiero a los adultos) consiste en llevar a la conciencia ese arquetipo de la imagen de Dios, o bien sus irradiaciones y efectos, es precisamente cuando la teología me toma de la mano y me acusa de **psicologismo**." (27) El alma es "naturaliter religiosa" y, esto es demostrable empíricamente, a partir de las formaciones simbólicas espontáneas de la psique y las conductas que acompañan o que suscitan. No se trata, dice Jung, de demostrar la existencia de la luz, ni de alabar lo que los ciegos no ven, sino de "enseñar el arte de ver." En el alma duermen imágenes correspondientes a las figuras sagradas y : "Para hacer posible esta visión interior, se impone abrir el camino a la posibilidad de ver, Ahora bien cómo pueda hacerse esto sin psicología, es decir, sin tocar el alma, es algo que, lo confieso abiertamente, no consigo comprender." (28) Aquí el psicologismo habría llegado a su colmo, porque alcanzaría la práctica religiosa si no se entendiera que está tomando el vocablo "psicología" en un sentido amplio es decir,

como toda acción pertinente que logre "tocar el alma" para que pueda abrirse a sus propias posibilidades. Se trata en definitiva de reconocer que la religión es en su fuente siempre experiencia religiosa. Jung así lo dio a entender en sus investigaciones acerca de los **Ejercicios espirituales** de San Ignacio de Loyola y en su estudio de las prácticas meditativas orientales.(29) Por otra parte, Jung con esto no negó la posibilidad de una intervención divina, simplemente se limitó a aquello que estaba al alcance de la ciencia empírica; una nota así lo aclara: "Puesto que se trata de una cuestión de esfuerzos humanos, prescindo de considerar los actos de la gracia, que están más allá del alcance del hombre." (30) Tampoco pretende su teoría "presentarse como una doctrina nueva y, naturalmente, herética" (31) ,por el contrario, "...crea posibilidades de comprender mejor las cosas que existen, y enseña a ver el sentido de los dogmas; la psicología [analítica, junguiana], pues, no destruye absolutamente nada, sino que ofrece nuevos habitantes a una casa vacía. Por múltiples experiencias puedo confirmar esto que digo: personas que llegaron a la apostasía, o cuya fe se había enfriado, y pertenecientes a los más distintos credos, encontraron nuevo acceso a sus antiguas verdades; entre ellas había no pocos católicos." (32) Por otra parte, en relación con esta imagen divina en el alma que en el texto arriba citado de **Psicología y religión** 1940 parece confundirse con la divinidad misma; puede contraponerse el siguiente texto de 1944, en donde la clara

distinción de niveles, partiendo del concepto de arquetipo, lo exime de todo psicologismo: "El punto de vista religioso pone el acento sobre el sello que estampa la impresión. En cambio la psicología, como ciencia, lo pone sobre el **typos** como actividad del sello; el punto de vista científico en cambio, como el símbolo de una realidad ignota e incognoscible. Ahora bien, puesto que el **typos** es más complejo y menos determinado que el contenido religioso explícito, la psicología se ve obligada por su material empírico a nombrarlo mediante un término que no esté ligado a circunstancias de tiempo, lugar y medio (...) Esto es lo que me indujo a dar al arquetipo en cuestión el nombre psicológico de **Selbst.**" (33)

Con el propósito de liberar a la teoría junguiana de la acusación de psicologismo (teniendo en cuenta nuestras salvedades, es decir, la tendencia psicologista de algunos textos tempranos y algunas afirmaciones metateóricas del propio Jung poco precisas) entablaremos un diálogo crítico con Martín Buber. La crítica de Martín Buber a Jung apareció en el número de febrero de 1952 de la publicación mensual alemana "Merkur" y en mayo de ese mismo año apareció la réplica de Jung y la respuesta de Buber. Buber incorporó sus dos escritos en su obra **El eclipse de Dios**, publicada ese mismo año. La discusión fue retomada por autores como Friedman, que de alguna manera reitera los argumentos de Buber para acusar a Jung de un psicologismo generalizado y no sólo limitado a lo religioso y por numerosos junguianos que

intentaron responder a Buber, aunque como bien afirma Brookes el resultado es ecléctico.(34)

Anticipándonos a nuestra respuesta a las objeciones de Buber y, pese a ciertas afirmaciones psicologistas de Jung, sostenemos lo siguiente:

- 1) Buber no distingue una evolución en la obra de Jung. Consigna citas de diversos períodos, sin advertir por ejemplo que, a partir de 1944 Jung se preocupó por distinguir más claramente el nivel religioso del psicológico, a partir del concepto de arquetipo en sentido activo y pasivo, según se señaló más arriba.
- 2) En algunos casos Buber descontextualiza las citas, y el supuesto psicologismo se resolvería si se entendiera que sus proposiciones se sitúan desde una **perspectiva psicológica**.
- 3) Algunas afirmaciones metateóricas de Jung, que podrían considerarse psicologistas, no desautorizan una teoría que, como tal no es psicologista, según ya puede advertirse a partir de la cita mencionada en el punto 1 y de acuerdo con nuestro desarrollo en este capítulo. En todo caso, cabría limitarse a objetar a Jung esas mismas afirmaciones extrañas, acaso por imprecisas, a su propia teoría más madura.
- 4) Casi en calidad de conclusión al punto anterior, puede afirmarse que Buber parece no haber comprendido la teoría junguiana en sus conceptos centrales, fundamentalmente el proceso de individuación, según veremos.
- 5) Por último Buber acusa a Jung no sólo de psicologismo sino de

"gnóstico", lo cual en realidad denota una contradicción en los términos. Por otra parte, aunque pueda advertirse una tendencia gnóstica en la teoría junguiana, de ninguna manera pueden aceptarse los términos en los cuales lo presenta Buber, y ello por las siguientes razones:

a) Se basa -en parte- en un texto temprano de Jung, escrito hacia 1916 ("VII Sermones ad Mortuos") de carácter personal, es decir, no teórico y de circulación privada -pues Jung no autorizó en vida su publicación- y que llegó a sus manos accidentalmente.(35)

b) Buber parte del supuesto de que la experiencia mística solamente puede explicarse como una relación yo-tú, es decir, como una relación personal. Esto, que sin duda es una posición teórica respetable, no puede tomarse como punto de partida para suponer que, cuando la experiencia religiosa no se describe en términos personales o bien se la niega (es decir, es psicologista) o bien denota una perspectiva gnóstica y, por lo tanto, falsa. Esto último equivaldría a negar casi toda la espiritualidad oriental y no poco de la occidental. Por otra parte Jung en ningún momento excluye la experiencia religiosa personal, simplemente la descripción de los procesos psíquicos propios de muchos pacientes parecen conformarse a lo que podría denominarse una "religión natural" o, si se quiere, una mística natural. (36)

c) Buber se escandaliza con la descripción que Jung hizo respecto de una tendencia que él observó en la conciencia moderna (en el sentido de la conciencia psicológica contemporánea) que en

algún sentido podría denominarse "gnóstica." Jung no intentó tomar posición en esto sino limitarse a lo observado, por otra parte, su propia evaluación de este fenómeno no siempre fue favorable como detallaremos más abajo.

d) Por último, el reconocimiento de la sombra en el proceso de individuación no supone sucumbir a los instintos al modo de Carpócrates, como torpemente interpreta Buber.

Buber comienza reconociendo que no faltan "...en Jung las afirmaciones psicológicas exactas acerca de temas religiosos." (37) y consigna una serie de citas en las cuales, a su entender, nuestro autor mantiene una posición legítima al cuidarse de no transgredir las fronteras de la ciencia. Pero enseguida consigna una definición junguiana de religión, en la cual a su juicio, estas mismas fronteras se transgreden: "...la religión es una relación viviente con sucesos anímicos (eine lebendige Beziehung zu den seelischen Vorgängen) que no dependen de la conciencia sino que tienen lugar del otro lado de ella, en la oscuridad del trasfondo anímico." (38) Es notable que muchos críticos (como es el caso del propio Hostie según se señaló más arriba) citen esta definición como la única definición junguiana de religión para fundamentar su acusación de psicologismo y olviden aquellas que consignamos más arriba.

No obstante, sin duda, Buber tendría razón que una relación con los acontecimientos psíquicos, "enunciado sin condición alguna" (39) implica "...que no se trata de una relación con un Ser o una

Realidad que, independientemente de la plenitud con que de tiempo en tiempo descienda hacia el alma humana, siempre la trasciende."(40) Pero el texto ha sido descontextualizado por Buber pues Jung, como afirmó al comienzo de una contribución sobre la psicología del arquetipo del niño ("Zur Psychologie des Kind-Archetypus") ,escribió a pedido de Kérenyi este"...comentario psicológico al objeto de sus investigaciones." (41) Por otra parte, este texto es de 1940 y Jung, ya en **Psicología y religión**, había presentado, basándose en Otto, definiciones no psicologistas de la religión que consignamos más arriba.

A continuación, Buber nuevamente descontextualiza a Jung cuando cita un texto de 1916, como ya vimos, indudablemente teñido de cierto agnosticismo, en el cual concibe a Dios como un "contenido psíquico autónomo". Para demostrar que "Esto significa que no concibe a Dios como un Ser o una Realidad a la cual corresponde un contenido psíquico, sino por el contrario como el contenido mismo", recurre a una cita incompleta y descontextualizada: "Si esto no fuese así (para Jung) 'Dios no sería real, pues entonces no incidiría de manera alguna sobre nuestras vidas'." (42) Buber ha desconocido el contexto; dos párrafos más arriba Jung había aclarado que con la utilización del concepto de Dios no pretende ni "...una deificación del hombre ni un destronamiento de Dios" (43) "Por lo tanto, cuando utilizamos el concepto de un Dios simplemente formulamos un hecho psicológico, a saber la independencia y soberanía de ciertos

contenidos psíquicos que se expresan a sí mismos por su poder de frustrar nuestra voluntad, obseder nuestra conciencia e influir nuestros estados de ánimo y acciones."(44) Puede considerarse a lo sumo un tanto excesiva la utilización del término "Dios" pero estas palabras dejan en claro que se le da al término un alcance meramente psicológico. Pero el párrafo que sigue a lo citado por Buber, aclara aún más que, aunque podría hablarse de

"contenidos autónomos" y omitirse toda referencia a Dios o la divinidad, se perdería una nota psicológica vinculada con el carácter superior de sus fuerzas operantes y el carácter "real" de las mismas, como lo es el hambre y el temor a la muerte. Asimismo aclara que "Nuestras trámpas conjuratorias no nos ayudan a hacer una realidad del Dios que deseamos, más de lo que pueda el mundo acomodarse a nuestras expectativas." (45)

Aunque el contexto ha aclarado que Jung no habla de Dios sino de contenidos psíquicos, no obstante nos abre la vía hacia una vinculación con Dios por cuanto estos contenidos autónomos, en tanto potencias autónomas en la psique, no se comportan como meramente de la psique, aunque la psicología carezca de autoridad para expedirse sobre el estatuto ontológico de lo extrapsíquico. No se afirmó entonces que la realidad de Dios dependa del reconocimiento de esos contenidos psíquicos autónomos, sino que, sin ello, su incidencia permanecería inadvertida.

Aunque el contexto aclara que Jung no se refería a Dios sino a

contenidos psíquicos, no obstante, desde el punto de vista científico, no se cierra la vía de acceso a El, por cuanto los mencionados contenidos psíquicos, en tanto potencias autónomas en la psique no se comportan como meramente de la psique, aunque la psicología carezca de autoridad para expedirse sobre su estatuto ontológico. Pero hay más, pues como ya señalamos, Jung aclaró que, la psicología al menos está en condiciones de constatar que, desde el punto de vista de la experiencia humana, estos "contenidos" adquieren sólo un valor reconocido para el yo en la medida en que son referidos a Dios o la divinidad. No se afirma con esto que la realidad de Dios dependa del reconocimiento de estos contenidos psíquicos sino que, sin ello, su incidencia en la vida humana permanecería inadvertida. Sin duda esto aproxima, aunque dentro de los límites estrechos de una perspectiva psicológica, a aquello que acepta Buber (y todo espíritu religioso) pero que no advierte en Jung, a saber : "... sin duda [Dios] esta presente ante el alma, que se revela a ella, se comunica con ella, mas se conserva trascendente a su Ser." (46) A Jung no le cabe expedirse con tanta firmeza acerca de la trascendencia de Dios pero, sin embargo, nos aporta detalles acerca de cómo se hace presente Dios ante el alma, cómo se comunica con ella, al menos desde la perspectiva de la que podríamos denominar una "religión natural". Por otra parte, como se verá más adelante, el proceso de individuación en sus etapas avanzadas y de acuerdo con las obras tardías, aporta ulteriores criterios para salvar la trascendencia

religiosa. A esa altura las experiencias propias del proceso de individuación se aproximan, por no decir que "son" experiencias místicas, en las cuales el hombre vive la paradójica trascendencia de Dios 'en' o 'a través de' la inmanencia del alma. Buber, como buen pensador religioso, no niega la experiencia mística y acepta que en ella "...el alma se ha desprendido (..) de las contradicciones de la existencia de la criatura y, por consiguiente, es capaz de concebir lo divino situado por encima de las contradicciones y de dejar que lo divino trabaje en ella." (47) Pero Jung que, según Buber, a pesar de todo "...ha realizado proezas sorprendentes en el campo de la experiencia religiosa, proclama una "religión de la pura inmanencia psíquica." (48) Es notable que Buber no se detenga en detallar esas "proezas" que celebra en Jung y que, no obstante a su juicio lo llevan a tamaño psicologismo. Si Buber se hubiera detenido en profundizar en esas proezas, hubiera advertido que la actitud y la ética del místico tal como Buber lo describe, corresponde en grado supremo a aquello que Jung describe en el sujeto que realiza en el proceso de individuación. Nos referimos fundamentalmente a una disposición existencial que, con diversas variantes y matices en las diversas tradiciones, corresponde a una "indiferencia ascética" que, para ponerlo con Quiles en términos ignacianos supone "...un estado abierto y siempre en búsqueda de una mayor integración del ser, es decir, de la propia naturaleza del hombre." (49) Lejos de ser una actitud negativa, se trata de una

aceptación de lo dado, en definitiva de llevar al plano de la vida el mismo método junguiano basado en el principio de realidad psíquica. En definitiva la actitud de reconocimiento desarrollada en el capítulo anterior que, por ejemplo, en el caso de los contenidos propios de la sombra no se limita a una represión o supresión, consiste en la mencionada "indiferencia" que Jung solía denominar ya sea con la conocida expresión china **wu wei** ('no interferencia') ,ya con el hacer en el no hacer, el 'dejarse' ("**Sich-Lassen**") de Meister Eckhart.(50) Por ello aún la cura se basa en el mismo poder autorregulador de la psique y, la terapia aunque fundada teóricamente en una determinada legalidad psíquica, privilegia el propio acontecer psíquico. Esta es la actitud adecuada para el terapeuta, para el paciente y, más aún, para cada hombre que realiza desde su propia singularidad el proceso de individuación. Este es, también, el sentido del antiguo proverbio chino, que Jung solía repetir "Pero si el hombre erróneo usa el medio correcto, el medio correcto actúa erróneamente" (51) Es notable asimismo que Buber no de cuenta del texto de 1944,citado más arriba, en donde Jung claramente distinguió entre la perspectiva psicológica y la religiosa a partir de su concepto de arquetipo. Buber abunda en otras citas que, al igual que las precedentes, abonarían su tesis en relación con el psicologismo junguianos. Consideramos innecesario detenernos en cada una de ellas, pues se trata de la misma argumentación errónea basada fundamentalmente en una descontextualización y,

sobretudo, en un desconocimiento del proceso de individuación que, como se verá más adelante en forma detallada en este capítulo, no puede ser calificado de psicologista, pues no sólo supone la experiencia religiosa, sino que la reclama. En todo caso, de las objeciones de Buber cabe rescatar que, en algunos casos, Jung se expresa con imprecisión y no hace justicia a su propia teoría. Esta vez, de la descontextualización que Buber hace al citar a Jung surge al menos la necesidad de una reformulación. Veamos un ejemplo; Buber cita el "Comentario psicológico al Libro Tibetano de los Muertos" en donde Jung afirma : "Las afirmaciones metafísicas son expresiones del alma y, en consecuencia, son psicológicos." (52) Buber comenta, con razón, que si llevamos esta afirmación a sus máximas consecuencias toda afirmación sería psicológica, con lo cual se abolirían las fronteras de la misma psicología (cosa que el propio Jung no aceptaría) y la misma se convertiría "...en la única metafísica admisible." (53) Veamos el contexto; el **Bardo Thödol**, como se sabe, intenta guiar al moribundo y luego al muerto durante el período de su existencia **Bardo** ,descripta simbólicamente como un estado intermedio entre la muerte y el renacimiento. Para ello describe la naturaleza de las experiencias por las cuales atravesará el muerto y lo aconseja acerca de cuál debe ser la actitud correcta. La meta última del budista consiste en alcanzar la liberación, el **nirvana**, estado incondicionado que aunque suele calificarse negativamente (nirvana es lit.extinción),

se accede a través del **dharma-kaya** (cuerpo de esencia), aspecto inmanifestado de Buda, estado supremo de conocimiento absoluto. Ahora bien, Jung no comentó el texto ni como orientalista, ni como teólogo; no le cupo, por lo tanto, dictaminar respecto de la realidad objetiva de los fenómenos narrados. Su perspectiva psicológica le permitió constatar que determinadas experiencias por las que supuestamente pasa el muerto, responden hasta cierto punto a la dinámica psíquica tal como la explica su propia teoría. Así, en una de las etapas de su travesía, el Chónyid Bardo, cuando al muerto se le aparecen primero deidades apacibles y luego coléricas, se le advierte que se las considere como "ilusiones kármicas".(54) (p.71) Estas ilusiones kármicas que, de acuerdo con el mismo texto tibetano, son la proyección de "formas-pensamiento", que condensan las simientes de todas las acciones y actitudes del sujeto, equivaldrían a las "formas arquetípicas" junguianas o, quizás a estas formas tal como se dan en cada sujeto particular, es decir, teñidas por los complejos personales. Jung advirtió que el racionalismo del hombre occidental promedio le da una ventaja y una desventaja para considerar a estas deidades como meras ilusiones; la ventaja consiste en que su mismo racionalismo le permite comprender porqué son ilusorias pues son meras proyecciones de la psique. Pero, a la vez, esta misma actitud racionalista le impide reconocer la "realidad psíquica" que, aunque relativa es eficaz pues condiciona la propia vida y, en

términos budistas, da origen a esas ilusiones kármicas. En otras palabras, el reconocimiento de su ilusión metafísica (en tanto 'en sí') requiere previamente de la 'objetivación', en términos junguianos del 'reconocimiento' de su "realidad psicológica" (si se quiere "quoad nos"). Se trata, entonces, de que toda experiencia está condicionada psíquicamente, no de que las afirmaciones sean psicológicas. De hecho, en su réplica a Buber, Jung fue hasta cierto punto más preciso: "... todo aquello que se declara de Dios es declaración humana, es decir psíquica." (55), pues la imagen que tenemos de Dios o que nos hacemos de El no estaría entonces jamás "separada del hombre". Y en esa misma réplica, admitiendo Jung por una vez que hacía una afirmación acerca de lo trascendente agregó : "...sin la ayuda del hombre, Dios ha dado de sí mismo una imagen de una magnificencia inconcebible y al mismo tiempo de una inquietante contradicción y la ha puesto en el inconsciente como arquetipo, un **archétypon phos...**"(56). Esta afirmación acerca de lo trascendente, podemos agregar, corresponde a los **typoi** numinosos, concepto empírico que Jung definió como "... contenidos, procesos y dinamismos inconscientes ... inmanentes-trascendentes..." (57) Por lo tanto, desde el punto de vista junguiano en toda experiencia, aún en las experiencias religiosas de más alta tensión, experiencias místicas y metafísicas, interviene la psique y por ello hasta cierto punto se encuentran condicionadas por ella. El error de Jung consistió en

extrapolar el plano de la experiencia al plano teórico; en otras palabras, de la intervención de la psique en la experiencia mística no se infiere que la teología (o la metafísica) dependan de la psicología por el sólo hecho de que ésta última tenga como objeto los fenómenos psíquicos.

Más allá de la acusación de psicologismo, Buber acusa a Jung de reemplazar la religión de la fe por la gnosis. Puede observarse primero, como ya se anticipó, que esta acusación se contradice con la anterior, pues la 'gnosis' es un conocimiento inamisible e inmediato de la divinidad. Para poder sostener ambas afirmaciones a la vez, Buber se ve en la obligación de negar no sólo a la gnosis sino a todas las tradiciones religiosas que propongan una forma de conocimiento salvífico semejante. Pues, aunque no lo admita abiertamente, Buber descarta toda forma de religiosidad que no sea la que él define como tal, en términos personalistas, así: "Esta es [la relación de un yo a un tú], sin embargo, la forma en que han entendido su religión los inequívocamente religiosos de todos los tiempos, aún si ansiaban con la máxima intensidad que su yo fuera místicamente absorbido por aquel Tú." (58) Dentro de las tradiciones monoteístas ortodoxas la experiencia religiosa en general y, la experiencia mística en particular, es siempre un encuentro personal, una anhelada comunión entre un yo y un Tú. Pero esa definición taxativa, en contradicción con todas las corrientes de la fenomenología de la religión, deja fuera casi todas las tradiciones

orientales y no pocas occidentales como la mística neoplatónica que en ningún caso definiría a la mística en esos términos. (59) De hecho, es difícil encontrar en filósofos de la religión judíos y cristianos ortodoxos, que sin duda privilegian la experiencia mística en los términos buberianos, un rechazo absoluto del carácter religioso de ciertas experiencias impersonales. Un ejemplo cercano, lo hallamos en la obra del P.Quiles.(60)

En todo caso, no le cabe a Jung definirse, al menos en tanto psicólogo en este sentido, sino dar cuenta de los fenómenos psíquicos correspondientes y amplificar adecuadamente. En otras palabras, está fuera del alcance del psicólogo el dar cuenta del carácter sobrenatural del fenómeno religioso.

Es probable que en Jung pueda hallarse una tendencia gnóstica, pero ni esta tendencia permite definirlo como "gnóstico", pues no es la única, ni se presenta en los términos propuestos por Buber. Para esto Buber recurre por un lado a un escrito juvenil de Jung y, por el otro, a una descripción junguiana de una tendencia de la conciencia moderna. Con respecto a lo primero, como explica minuciosamente Quispel (61), Buber cometió un acto inmoral e impertinente al basar parte de sus ataques y hacer referencia pública a un escrito personal inédito ("Siete sermones a los muertos") que Jung sólo entregaba a sus amigos íntimos y que llegó a sus manos porque se lo entregó uno de los discípulos de nuestro autor, el psiquiatra suizo Hans Trub. Por otra parte, se trata de un poema, de una obra de índole personal, que Jung

calificó de "pecado de juventud" y no una propuesta teórica y, por la otra, su filiación gnóstica es parcial, como en otro lugar señalamos.(62)

Nos ocuparemos más abajo, cuando tratemos al sí-mismo y su simbolismo, de la supuesta tendencia gnóstica de la conciencia moderna, según la cual la divinidad es reemplazada por la totalidad del hombre. Cabe adelantar, en primer lugar, que se trata de una tendencia entre otras tantas constatada por Jung y, en segundo lugar, que nuestro autor valoró a la misma negativamente en la medida en que se limite a reemplazar al hombre por la divinidad. En efecto, esa tendencia sólo puede resultar favorable al proceso de individuación si no se detiene en ese momento, es decir, si no se cae en el peligro de deificar al hombre.

En la **Réplica a Jung**, Buber reitera los mismos argumentos y agrega que la psicoterapia junguiana reasume el motivo de Carpócrates que "...consiste en deificar místicamente los instintos en lugar de santificarlos por la fe."(63) Ahora bien, ya desarrollamos oportunamente en ocasión de tratar el problema de la personalidad moral, que el 'reconocimiento' de los instintos no supone una deificación de los mismos, sino su integración conciente. Por otra parte, cuando Jung alude a Carpócrates (64), para quien "...las almas debían conocer hasta las heces toda lo humanamente experimentable, a no ser que quisieran volver a caer en la prisión del cuerpo", y la salvación requiere de una

previa realización de los pecados pues "...nadie puede ser salvado de un pecado no cometido...",no lo hace para proponer la inmoralidad, sino para apuntar que las oscuridades del alma en última instancia deben ser reconocidas y no simplemente reprimidas o suprimidas; lo cual no significa llevarlas a la acción, sino integrarlas y de alguna manera iluminarlas y, porqué no, santificarlas como quiere Buber.

Todo lo anterior nos permite afirmar, en primer lugar, que la "función religiosa" reclama una objetividad religiosa, en segundo lugar, que esa función es propia aunque no exclusiva del proceso de individuación y, en tercer lugar, a modo de anticipo, que el modelo antropológico construido a partir del mismo presenta al hombre como **homo religiosus**.

B) La vocación del hombre : el principio de individuación

Cabe primeramente una aclaración terminológica respecto del significado del termino "principio de individuación", que disipa algunas de las objeciones respecto del supuesto "individualismo" junguiano. Cuando Jung utiliza los términos "individuo", "individual" y "persona", lo hace en un sentido inverso al utilizado habitualmente en las antropologías personalistas, pero de esta diferencia terminológica no se infiere una concepción antipersonalista. Como ya vimos, cuando Jung presenta el término "persona" lo hace en el sentido tanto griego cuanto latino de "mascara" (**prósopon**) y no en el de "sustancia" (**hypóstasis**): "Denomino a esta máscara persona, -escribe Jung- a

la máscara del actor antiguo. Denomino 'personal' (opuesto a 'individual') a aquello que se identifica con esta máscara."(65) Pero la confusión se acentúa en textos en los cuales afirmó: "El personalismo de las ideas de Freud y de Adler, que se desarrollaba paralelamente al individualismo del siglo XIX, no me daba satisfacción..."(66) El "personalismo", término que aparece en la obra junguiana en 1925, al cual se opone nuestro autor, debe entenderse desde Jung como toda teoría que, como la freudiana, al no dar cuenta de los estratos colectivos de la psique y limitarse al inconsciente personal, es asimilable al individualismo decimonónico. Si se prescinde del uso *sui generis* que Jung hizo del término persona y sus derivados, en principio "proceso de individuación", no sólo se aproxima a aquello que en las antropologías filosóficas personalistas se denomina "proceso de personalización", sino que es afín a su terminología. En efecto, Quiles, apoyándose en la escolástica, afirma que personalidad e individualidad no sólo no se oponen, sino que : "...están tan confundidos ontológicamente, que la personalidad tiene por función acentuar la individualidad.(...)no puede concebirse una personalidad, sin que sea una profunda individualidad." (67) Por ello Caruso se equivoca cuando cree objetar : "...el fin de la personalización no es en manera alguna un máximo de individuación (formula de Jung), sino de lo mejor de la individuación (derem Optimun)."(68) ,pues ,como bien afirma Quiles : "Esta fórmula sería tal vez aceptada por el mismo Jung

que no entiende individuación en sentido individualista"(69) En efecto, el mismo Jung advirtió que individuación no es lo mismo que individualismo, pues definió a este último como "una acentuación intencionada de la supuesta singularidad, en contraposición a miramientos y obligaciones colectivas", mientras que "individuación significa precisamente un cumplimiento mejor y más completo de las vocaciones colectivas del hombre..."(70) El propio J.Goldbruner, utilizando el termino "persona" en un sentido "personalista", no junguiano, había afirmado que la individuación junguiana "es un proceso espiritual por medio del cual se edifica la personalidad. La individuación, paso a paso, va conduciendo cada vez más profundamente hacia el núcleo de la persona." (71)

El proceso de individuación es definido **Tipos Psicológicos** como : "... el proceso de la constitución y particularización (der Bildung und Besonderung) de la esencia individual, especialmente el desarrollo del individuo desde el punto de vista psicológico como esencia diferenciada de lo general, de la psicología colectiva. Es pues un proceso de diferenciación (**Differenzierungsprozess**), que tiene por objeto el desarrollo de la personalidad individual."(72) Jung señaló que "el individuo psicológico se caracteriza por su psicología propia, peculiar y en cierta forma única" En algunos textos iniciales, la concepción parece teñida de un cierto determinismo, que llevaría al hombre simplemente a desarrollar aquello que ya esta allí, dado **a priori** en la oscuridad

del inconsciente: "...con la individualidad física, está la psíquica también dada como correlato, pero por de pronto sólo inconsciente. Se requiere, pues, un proceso consciente de diferenciación, de individuación, para hacer consciente la individualidad, es decir, para destacarla de la identidad con el objeto." (73) Estos conceptos iniciales de individuación irán adquiriendo un matiz cada vez menos determinista; sobretodo a partir de **El yo y el inconsciente** de 1928 y **El secreto de la flor de oro** de 1929 entre otros. (74)

Una fórmula que acerca aún más a aquello que en otro contexto podría denominarse personalización y, por ello a la vez libre de determinismos, la hallamos en "Consciente, inconsciente e individuación" (1939): "empleo la expresión 'individuación' para el proceso que crea un 'individuo' psicológico, es decir, una autónoma e indivisible unidad, una totalidad" (75). Por su parte, Quiles afirmó: "...al considerar el individuo como persona (...) lo sublimamos a un grado superior de individualidad dándole la unidad, dignidad y autonomía propias del individuo racional." (76) Existen dos formas de principio de individuación, uno que correspondería a aquello que suele denominarse "desarrollo de la personalidad" y que en gran medida es un proceso natural, objeto propio de una "psicología evolutiva" y otro, un proceso de individuación propiamente dicho, en el cual nos centraremos. En el primero, que en alguna medida está marcado por un fuerte determinismo pues, parafraseando a Jung,

se parece al desarrollo de una encina a partir de una bellota, interviene el yo pero sin conciencia de la personalidad total. Debe aclararse contra algunos malentendidos, que este proceso no es totalmente inconsciente; ocurre que el yo consciente se limita a colaborar indirectamente, a través de sus actitudes y su obrar diario, pero no realiza una confrontación directa con el inconsciente. Puede observarse que, por el mecanismo de proyección ya desarrollado, las objetividades del yo a las cuales hemos aludido son la apoyatura de este proceso que se desarrolla en la intimidad de la personalidad total, con desconocimiento por parte del yo. Este proceso es el que habitualmente se desarrolla durante la primera mitad de la vida, es decir, hasta los treinta cinco años aproximadamente y tiene un propósito eminentemente adaptativo.

A continuación consignamos las características más salientes del proceso de individuación, que en la obra de Jung aparecen dispersas:

- 1) Tiene como propósito un recentramiento del yo en el sí-mismo. Este recentramiento es, a la vez, un encontrarse a sí-mismo y un construirse a sí-mismo y puede denominarse por ello una "autificación" (77), espiritualización y elevación del instinto.
- 2) Es un proceso involuntario y voluntario a la vez. Se trata de un acontecimiento natural, necesario, que sigue su curso autónomamente, es una posibilidad humana que está allí para ser actualizada, pero que requiere de la colaboración del yo

consciente. Si faltara lo primero, la necesidad del acontecimiento natural; "el llamado desarrollo -afirma Jung- tan solo sería una acrobacia de la voluntad (...)si faltara la consciente decisión moral, el desarrollo no pasaría del automatismo obtuso e inconsciente." (78). La colaboración del yo consciente supone, como se adelantó, : "un problema ético (**ethisches Problem**) de primer orden" (79) En efecto, se integra aquí la ética de la personalidad total, sobre la cual nos referimos en páginas anteriores, que implica la aceptación de la voz interior proveniente del sí-mismo. (80) El problema ético aludido exige la humildad propia de la aceptación de contenidos que se oponen a la unilateralidad de la conciencia y el coraje que supone emprender una labor de integración de esos mismos contenidos. Por ello la "... perentoriedad (de ese problema ético) sólo la llega a percibir quien se ve ante la necesidad de decidirse sobre la asimilación de lo inconsciente y la integración de su personalidad." (81). 4) El compromiso ético supone en primer lugar la aceptación del llamado, de la vocación (**Bestimmung**). La vocación es el punto arquimédico entre ese compromiso ético y el aspecto necesario, natural, involuntario del proceso de individuación. Como bien señala Vázquez 'vocación' es mejor traducción para **Bestimmung** que destino, según traduce Jimenez, pues el propio Jung afirmó : "...tener **Bestimmung**, en el sentido original significa: ser llamado por una voz" (82)

5) Esta confrontación con lo inconsciente por parte de la

conciencia supone una aceptación de los símbolos que el inconsciente produce y la conciencia amplifica. El "...dialogo entre el inconsciente y la conciencia no sólo hace que la luz que ilumina las tinieblas sea comprendida por ellas, sino también que la luz comprenda a las tinieblas.(...)de una parte, la personalidad queda iluminada y, de otra, la conciencia se ensancha inevitablemente y gana en amplitud de visión." (83)

6)Supone la intervención de la función trascendente y, por ende, de la imaginación creadora, cuyas propiedades sintéticas y creadoras se desarrollaron anteriormente.

7)Es un proceso regresivo-progresivo o, más aún, el máximo modelo de este proceso; por cuanto la libido "regresa" a los estratos más arcaicos de lo inconsciente para luego diferenciarlos e integrarlos en la unidad totalizadora del sí-mismo.

8)Acaece a partir de la segunda mitad de la vida, simbólicamente a partir de los treinta y cinco años, luego de haberse alcanzado el desarrollo propio de la personalidad adulta y las exigencias propias de la adaptación social.

9)Es, según palabras de Jung una "preparación para la muerte" pues en ella se torna patente la finitud humana y la exigencia de una escatología.El proceso de individuación supone una "katábasis", más aún numerosas "muertes" y "resurrecciones" que serán descriptas oportunamente, pero que son, por una parte, un ejercicio de desasimiento que descentra al yo consciente o, si se quiere, lo recentran en torno a un centro que lo excede y que se

muestra como perdurable.

10) Es "numinoso", porque sus diversos momentos están signados por experiencias de ese tenor y porque supone un doble sacrificio de parte del yo y del sí-mismo. De parte del yo porque debe renunciar a su dependencia infantil, regresiva, y a su pretendida autonomía y carácter rector de la personalidad que, en el hombre occidental promedio se traduce en una tendencia racionalista-inflacionista del yo.(84) De parte del sí-mismo, porque debe "encarnarse", someterse a "las trabas y falta de libertad que caracteriza la existencia terrestre" (85) De alguna manera el sí-mismo se revela como la imagen de Dios en el alma. Para Jung, como veremos, el mejor ejemplo y símbolo de esto último es Cristo.

11) La actitud fundamental que posibilita el proceso de individuación es el desasimiento ya descripto más arriba, una actitud de desapego, cultivada con diversos grados y matices por los místicos de todos los tiempos.

12) Puede afirmarse que el objeto y el sujeto del proceso de individuación es en definitiva el sí-mismo. Jung afirmó: "...la finalidad de la individuación no es otra que la de liberar el sí-mismo, por un lado, de los envoltorios postizos de la persona y, por el otro, del poder sugestivo de las imágenes inconscientes."

(86) El impulso individualizador proviene del sí-mismo y a él se revierte, es condición de posibilidad del proceso y meta del mismo.

13) De lo anterior se puede derivar la siguiente conclusión, ya anticipada y no del todo explícita en Jung; el sí-mismo es el creador de todos los símbolos, pero dicha creación cobra sentido en la medida en que es apropiada por la conciencia. De allí que, en sentido estricto no deba hablarse de "símbolos inconscientes" no sólo porque los símbolos requieren una materia sensoperceptiva externa que en algún grado pasó por la conciencia sino porque, los símbolos son tales en tanto asumidos en algún grado por la conciencia. Por ende, toda creación simbólica y toda creación sin más, supone algo que se da y algo que se pone y, por ello, es producto del sí-mismo.

14) Similarmente, puede afirmarse (aunque Jung no sea explícito en este punto) que los arquetipos que se constelan sucesivamente en el curso del proceso de individuación son aspectos o manifestaciones particulares del sí-mismo. Así, la sombra presenta la personalidad total en términos de los opuestos mal/bien, el anima/animus en términos de lo femenino/masculino. El proceso de individuación se manifiesta como un "mito personal", una "historia verdadera" en el sentido de Eliade que, si bien es individual, única e irrepetible, revela de un modo singular estructuras universales en el despliegue de esa tensión yo/sí-mismo. Este mito personal o estos múltiples mitos personales que dan cuenta de la economía libidinal y su relación con la conciencia, tienen como mejor modelo simbólico, el mito del héroe.

Un proceso de individuación sólo puede ser seguido en su singularidad a través de las formaciones simbólicas particulares que jalonan su desarrollo y las transformaciones de la personalidad que las acompañan. Encontramos varios ejemplos de esto en la obra de Jung y en otros autores junguianos; baste mencionar el célebre caso de las formaciones simbólicas que Jung analiza en la primera parte de **Psicología y Alquimia** (y que con posterioridad sabemos que se trata del físico Wolfgang Pauli) (87) Pero hemos señalado en un comienzo que no nos ocuparíamos de la zona empírica de la obra junguiana y que sólo acudiríamos a casos particulares a modo de ejemplo. No obstante, por tratarse de un proceso que no consiente en reducirse a esquemas abstractos ya que es por naturaleza simbólico y, fieles a los criterios metodológicos adoptados según los cuales partiremos de los símbolos, haremos este recorrido por las etapas del proceso de individuación en referencia al mito del héroe, suerte de símbolo de segundo grado, según la celebre expresión de Ricoeur. Por otra parte, el modelo antropológico considerará al héroe, como el ideal humano.

Fue Otto Rank, discípulo de Freud, quien se ocupó por primera vez del mito del héroe desde la perspectiva de una psicología de la profundidad, en su célebre obra publicada en 1909, **El mito del nacimiento del héroe**. Allí "...destaca que las civilizaciones más llamativas de la historia de la cultura (...) glorificaron a sus héroes, reyes y príncipes míticos, fundadores de religiones,

dinastías, imperios o ciudades, vale decir, a sus héroes nacionales, mediante numerosas leyendas y relatos poéticos, en los que la historia del nacimiento y la infancia de estos seres singulares se presenta con "con una desconcertante similitud y hasta, en parte, una correspondencia exacta." (88) La recurrencia de este mito en culturas aparentemente desvinculadas entre sí, llevó a Rank a retomar la hipótesis de A. Bastian, según la cual existen "pensamientos elementales", es decir una, "...disposición uniforme de la mente humana y del modo de su manifestación que, dentro de ciertos límites, serían idénticos en todo tiempo y lugar." (89) Jung reconoció su deuda inicial con Rank quien, por otra parte, en su momento lo aproximó aun más a su incipiente concepción arquetípica, y echó mano a algunos de sus análisis basados en el método comparatista de Max Muller, pero rechazó su interpretación freudiana reduccionista que, en definitiva, ve en el mito del héroe meras variantes del mito de Edipo, que expresa o veladamente consiste en la "gesta heroica" en la cual se elimina a su progenitor del mismo sexo y se une con el del sexo contrario. Desde el punto de vista de su interpretación psicoanalítica, el mito del héroe evidenciaría una estructura semejante a la de los delirios paranoicos o "... la presencia de los mismos temas psicológicos que la novela familiar del neurótico." (90) Estos antecedentes brevemente delineados, no se limitan a constatar una influencia y, a la vez, la distancia respecto de la interpretación junguiana, sino que apuntan

asimismo a sentar las bases de la teoría junguiana del incesto que, constituiría a nuestro entender un aporte a la antropología cultural. Como recuerda Neumann "Jung demostró que el incesto del héroe tiene como objetivo su renacimiento, que él es héroe solamente en tanto nacido dos veces, e inversamente, quien nace dos veces es considerado como héroe." (91) De esto darían cuenta no solamente los ritos primitivos de iniciación, sino todo aquel que fue iniciado en los misterios; un gnóstico, un brahman o un cristiano bautizado es un renacido. "El yo, que con el incesto heroico penetra en el inconsciente devorador, sufre una transformación que lo hace acceder a su verdadera naturaleza como 'un otro'"(92)

Aunque en rigor Jung se ocupó del problema del incesto a los fines de su propia teoría psicológica, sin duda, constituye una propuesta innovadora para la etnología, como supo ver Layard. A nuestro entender anticipa y en algún sentido supera las propuestas de Lévi-Strauss y de Deleuze-Guattari (93) .Si bien puede hablarse de dos teorías el incesto en Jung, una más temprana consignada en **Símbolos de transformación** (1912) y otra en **Psicología de la transferencia** (1946), ambas responden a una misma propuesta fundamental. En relación con la prohibición del incesto, la única regla social que a la vez posee un carácter de universalidad, Lévi Strauss sostiene contra las clásicas explicaciones de Havelock Ellis, MorGan, Durkheim etc., que : "La prohibición [del incesto] no tiene un origen puramente

cultural ni puramente natural; tampoco es una combinación de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura." (94) Dijimos que la teoría junguiana en parte adelanta la hipótesis de Lévi Strauss y, en parte, la supera. La adelanta porque para Jung la conciencia y el yo se constituyen separándose de su indiferenciación, de su unión "incestuosa" (no en el sentido de cohabitación sexual) con el inconsciente, simbolizada por una cuasifusión en un seno materno. Esta separación se hace posible merced al finalismo propio de la libido junguiana, ya descripto. La prohibición es entonces una consecuencia de la diferenciación del inconsciente que, de alguna manera ha anticipado el surgimiento de la cultura a partir de lo meramente biológico en el mismo seno de la psique. Pero, también dijimos que la supera, porque en el proceso de individuación se consume una suerte de "incesto" en el plano simbólico que lejos de ser sexual, "impuro" según su clara etimología, alude a la unión consciente del yo con contenidos autónomos, es decir, con las partes no integradas de la personalidad total. Autoriza esta afirmación el simbolismo de numerosos mitos en los cuales el héroe se une a sus progenitores divinos, es decir, junguianamente hablando a aspectos de la personalidad total, aunque nos dispensamos de presentar ejemplos.(95). Surge de nuestra apretada síntesis de las teoría

junguiana del incesto, una conclusión fundamental, a saber, la prioridad absoluta tanto en la cultura y en el hombre de un finalismo espiritual. No obstante, esta afirmación es aún insuficiente para un modelo antropológico pues requiere que su lugar dentro de la concepción del hombre se defina con mayor precisión.

En **Símbolos de transformación**, Jung señaló que: "El más egregio de todos los símbolos de la libido es la figura humana como demonio o héroe. Con él, el simbolismo abandona el dominio de las cosas y lo impersonal, propio de la imagen astral y meteórica, y adopta forma humana: la forma del ser que pasa del dolor a la alegría y de la alegría al dolor, que semejante al sol tan pronto se halla en el cenit como se hunde en la noche tenebrosa de la cual renace a un nuevo esplendor." (96) El carácter eminentemente solar del héroe como ya fue anticipado por Frobenius, aparece también en Gilgamesh, cuyo nombre significa "hombre de dolor y de alegría"; precisamente para remarcar la polaridad a la cual está sometido el hombre y a partir de la cual, en un proceso regresivo-progresivo, se completa y espiritualiza.

En el proceso de individuación, el ser humano es un héroe que emprende el arduo, interminable, aterrador y fascinante camino que es la conquista del sí-mismo. El héroe es en un primer momento un hombre como los otros, terreno, mortal y colectivo; luego no sólo se sentirá extraño a lo colectivo sino que

reconocerá en sí-mismo algo que, si bien le es en algún sentido extraño, le pertenece o, mejor aún, él pertenece a esto extraño. Deberá emprender así la temeraria hazaña de enfrentar sus propias tinieblas sin mas guía que su voz interior y su conciencia. Podría caracterizarse el comienzo del proceso de individuación como una situación límite que, urgida o no por demandas externas, confronta al hombre con su desamparo existencial.

Más allá del contexto personal y único de esta situación, se oculta para Jung "la vivencia eterna y el eterno problema de la humanidad", es decir su "desamparo, impotencia y debilidad" radicales de cuyo reconocimiento se había defendido hasta entonces el yo. (97)

Esta situación inicial es percibida por el yo como bifaz, tanto positiva como negativa, por cuanto se presenta como una herida del alma, como un mal que lleva en sí mismo el germen de su curación. Pero para que tome una dirección positiva, requiere un acto de humildad de parte del yo, pues : "Hay que confesarse que existen problemas que de ningún modo se pueden resolver con los medios propios. Esta confesión tiene la ventaja de la probidad, de la verdad y de la realidad, y así al asumir esa imposibilidad se ponen las bases para una reacción compensatoria de lo inconsciente colectivo, es decir, que quien reconoce la existencia del problema está inclinado a prestar atención a una ocurrencia útil o percibir ideas que antes no había dejado aparecer. Atenderá quizás a sueños que sobrevienen en tales momentos o reflexionará

sobre ciertos acontecimientos que justamente en ese tiempo tienen lugar en nosotros." (98)

Esta misma herida es una "vocación" ,una llamada al autoconocimiento que no consiente en encerrarse en fórmulas hechas, tranquilizadoras, sino que nos instala en el mundo abisal de la muerte y la indeterminación en donde está suspendida la existencia humana: "Hay que llegar a conocerse a sí-mismo para saber quién es uno, pues lo que viene después de la muerte es algo que nadie espera, es una extensión ilimitada llena de inaudita indeterminación, y al parecer no es ni un arriba ni un abajo, ni un aquí ni un allí, ni mío ni tuyo, ni bueno ni malo." (99)

El análisis requiere a veces que presentemos separadamente, sucesivamente, aquello que se da de manera conjunta; en efecto, Vazquez subdivide en tres tiempos (aunque estructurales, no necesariamente cronológicos) (100) a este momento inicial que correspondería a la llamada o vocación, a saber: tiempo de incubación preparatoria, conciencia de llamada y decisión moral o respuesta a la llamada.(101) En la incubación preparatoria predomina una unilateralidad de la conciencia que, aunque no advertida como tal, manifiesta efectos negativos, una suerte de "estado de excepción" a través de un sentimiento general de desarmonía consigo mismo y con el mundo, como si éste último careciera de verdadero sentido y ya no fuera posible amar plenamente cosas y personas. Esta incapacidad de amar o, este

bloqueo amoroso, introvierte la libido desde el mundo exterior al mundo interior. Se produce así una animación del inconsciente que suscita formaciones simbólicas oníricas o vigílicas en forma de un "hormigueo confuso de masas que se mueven y gritan" (102) y que intensifica aún más el sentimiento de desarmonía antes señalado. Es aquí evidente el hilo delgado que une este "tiempo" con el siguiente, el de la "conciencia de la llamada", pues en la medida que el yo, desde su libertad, tome conciencia de su desamparo, de su indigencia y, a la vez, acompañe esa dirección de la libido con el propósito de "escuchar" se constatará una posibilidad de orden dentro del desorden que toma la forma de una suerte de voz interior. "La voz del interior es la voz de una vida completa, de una conciencia más amplia, más envolvente. Por eso el nacimiento del héroe o su simbólico re-nacimiento coinciden, según el sentido mitológico, con la salida del sol, porque la formación de la personalidad equivale a una ampliación de la conciencia." (103) No es el yo quien crea ese orden potencial o esa voz, pero aunque pueda decirse **tout court** que es la voz del sí mismo, por un lado la voz requiere del yo porque es una voz que está dirigida a él y, por el otro, es en definitiva la voz del "otro en mí". (104)

Jung no duda en darle un alcance místico-religioso a este momento -con toda la riqueza y los inconvenientes que esto implica como veremos más abajo-; pues la voz interior se impone

y se presenta no pocas veces con la potencia de lo numinoso. Pero esta conciencia de la llamada es de alguna manera una respuesta, una decisión que moviliza la libido: "...en esa escucha, reconocemos una corriente de libido hacia el interior, que comienza a fluir hacia una meta misteriosa todavía invisible." (105) Pero si hay decisión moral, hay elección y, de hecho, el yo puede responder negativamente a ese llamado, ya sea reprimiendo, negando el proceso regresivo, mediante una suerte de esfuerzo progresivo voluntarista, ya identificándose con las formaciones inconscientes, produciendo así una inflación del yo. En ambos casos se desvaloriza y ,eventualmente, asfixia la voz del sí-mismo, generándose a la vez trastornos mentales que, según los casos, en particular de acuerdo con el avance del proceso y la fortaleza del yo, pueden derivar en neurosis o psicosis. Puede observarse así, la relación estrecha -aunque no la identidad- entre salud psíquica y conducta ética.

Estos tres tiempos, con características propias, se reiteran en cada etapa del proceso, de manera tal que la vocación por parte del sí-mismo y la respuesta por parte del yo, se reiteran una y otra vez.

Con estos conceptos introductorios, puede desarrollarse el proceso de individuación que, como señalamos, se define fundamentalmente en la tensión yo/sí-mismo, pero en las diversas etapas particulares la relación de integración se constela en torno al problema del bien/mal (yo/Sombra), de lo masculino-femenino (yo/anima-animus) y de lo humano/ divino. (yo/sí-mismo) Esto

no abarca todos los arquetipos posibles pero, por una parte, siguiendo a Jung nos limitamos a "...aquellos que con mayor frecuencia e intensidad influyen sobre el yo, eventualmente de manera perturbadora. Son la sombra, el anima y el animus." (106)

Por otra parte, si nuestra tesis es en este punto correcta y la relación yo/sí-mismo es totalizadora y da cuenta de todas las tensiones y movimientos psíquicos, todo proceso particular, aunque requiera recurrir a otros arquetipos, en definitiva halla su clave bóveda en esa relación. Desde el punto de vista dinámico, aunque parecen manifestar sucesión, de algún modo estas tensiones nunca se resuelven totalmente y están todas contenidas potencialmente en la etapa final que es a la vez la que está en el inicio y guía todo el proceso.

C) El mal en el hombre : la sombra

Hemos introducido el arquetipo de la sombra cuando nos abocamos a la personalidad moral. Este arquetipo aparece tratado de manera expresa tardíamente en la obra de Jung, si bien, las formaciones inconscientes que ordena fueron de interés temprano en la obra de nuestro autor, pues, en principio se trata de todo aquello que el yo ha rechazado como inferior y que suele manifestarse como los aspectos tenebrosos del inconsciente. Ya en 1912, influido por Freud, había denominado a los "deseos no reconocidos" inconscientes "lado de sombra del alma" (107)

En **Tipos Psicológicos** (1921) aparece mencionada ocasionalmente unas tres veces y recién su concepto se torna

explícito a partir de 1928 .Como ya se señaló oportunamente, debe distinguirse entre la sombra personal o del yo y la sombra arquetípica o sombra del sí-mismo. En un comienzo Jung, en la línea del texto de 1912 antes mencionado, se limitó a la sombra personal que prácticamente coincidía con el inconsciente freudiano, al menos de la primera tópica, con las limitaciones apuntadas en la Primera Parte.

En **Über die Psychologie des Unbewussten**, (108) Jung afirmó : "Entiendo por sombra la parte 'negativa' de la personalidad, es decir, la suma de las características desfavorables ocultas, de las funciones insuficientemente desarrolladas y de los contenidos del inconsciente personal." En un comienzo Jung entendía fundamentalmente por sombra, lo indiferenciado, inferior e incluso negativo. Pero en textos posteriores se torna más explícito que la sombra es sólo totalmente negativa si se la considera desde la conciencia o, más precisamente desde la conciencia unilateralizada. Así, la sombra no sólo ordena contenidos incompatibles con los valores culturales vigentes,(como ya había reconocido Freud),sino que ordena asimismo valores que el yo no reconoce como tales o, incluso, desconoce. La sombra no era para Jung meramente negativa, sino que contenía simientes prospectivos de gran valor para el desarrollo de la personalidad total. (109) Así, la sombra personal adquiere la condición de un complejo o, de un conjunto de complejos casi identificados con el inconsciente personal que se constituyen por represión y

que están ordenados por una disposición arquetípica de la psique que consistiría en la "sombra arquetípica". Jung afirmó que esta sombra arquetípica es la sombra del sí-mismo, si bien en principio esto parece una afirmación contradictoria, pues el sí-mismo como totalidad la incluye. Intentaremos justificar esta afirmación desde los presupuestos junguianos, para lo cual debemos caracterizar primero con mas precisión este concepto.

En el glosario anexo a **Erinnerungen, Träume, Gedanken**, hallamos la siguiente definición de sombra, de la pluma de Aniela Jaffe: "La parte inferior de la personalidad. La suma de todas las disposiciones personales y colectivas, que no son vividas a causa de su incompatibilidad con la forma de vida elegida conscientemente y se constituyen en una personalidad parcial relativamente autónoma en el inconsciente con tendencias antagónicas. La sombra se comporta respecto a la conciencia como compensadora, su influencia, pues, puede ser tanto positiva como negativa." (110) Esta definición nos introduce tanto en la riqueza de este concepto junguiano cuanto en una ambigüedad que intentaremos resolver. En principio parece referirse tanto a la sombra personal cuanto a la colectiva, arquetípica, pero sin embargo, las abarca, casi confundiéndolas, pues las define en relación a la conciencia. De alguna manera, puede afirmarse que en una primera acepción, sombra es sinónimo de inconsciente; la definición anterior lo supone pues se trata "...de todas las disposiciones personales y colectivas...", incompatibles con la

conciencia, es decir, en otros términos de todas las disposiciones inconscientes. El mismo Jung igualó a veces sombra e inconsciente como señalamos en un texto que consignamos más abajo. Esto, que parece confundir aún más el problema, sin embargo lo aclara, en la medida en que se acepte el siguiente principio a nuestro entender no explícito en la obra junguiana- :la sombra, y cada arquetipo es, en principio, una forma particular de complementación total de la psique y, por ello, una forma cómo el sí-mismo; la totalidad psíquica, se expresa compensatoriamente respecto de la conciencia. La sombra personal está constituida por los contenidos arquetípicos con los cuales la conciencia alguna vez tuvo comercio y reprimió. Esto mismo permite comprender porqué la misma afirmación según la cual la sombra es "la parte inferior de la personalidad" es sólo verdadera si se la toma respecto de la valoración que de ella tiene la conciencia, al menos la conciencia unilateralizada, pues por tratarse de lo inconsciente, no es posible presuponer en principio nada respecto de su contenido. El mismo Jung había escrito en 1946, es decir, antes del texto anterior: "La expresión 'parte inferior de la personalidad' es impropia e induce a error, mientras que, por el contrario, el término 'sombra' (usada por el lenguaje poético) no presupone nada que lo determine en cuanto a su contenido. El 'hombre sin sombra' es, en efecto el tipo de hombre estadísticamente más frecuente, tipo que cree poder afirmar que él es solamente lo que él se digna saber de sí-mismo." (111)

Sombra no es, entonces, sinónimo de lo inferior, ni tampoco del mal, aunque por un lado también ordene sus contenidos y, por el otro ésa sea la apariencia que habitualmente e inicialmente la sombra adquiere ante la conciencia. En efecto, el simbolismo de la sombra no sólo se muestra como lo oscuro y lo negro, sino también como lo siniestro, **sinister** : "...de ahí la doble significación de la palabra latina **sinister**: el lado izquierdo es el lado oscuro e inconsciente, mientras que el derecho es el lado consciente." (112) Pero la significación última, como señalamos, que se da en el carácter inseparable de la sombra respecto del sí-mismo aclara porqué, como señalaba Jaffe, su influencia puede ser tanto positiva como negativa. De hecho, diríamos nosotros, sus contenidos pueden ser positivos o negativos, pero en la medida en que la consciencia tome una actitud adecuada, integradora, la sombra juega un rol eminentemente positivo. Por otra parte el mismo Jung escribió: "Si hasta el presente se era de la opinión de que la sombra humana es la fuente de todo mal, ahora se puede descubrir, en una investigación más precisa, que en el hombre inconsciente justamente la sombra no sólo consiste en tendencias moralmente desechables, sino que muestra también una serie de cualidades buenas: instintos normales, reacciones adecuadas, percepciones fieles a la realidad, impulsos creadores..." (113) Encontramos un sugestivo simbolismo en la alquimia que presenta a la piedra filosofal como lo más venerable y, a la vez, lo más despreciable. Asimismo paradojas análogas

hallamos en algunos Padres de la Iglesia; así por ejemplo Ephrem el Sirio afirmó que las alegorías de Cristo son "...su tesoro oculto y de precio vil (*thesaurus absconditus et vilis*) pero que, una vez abierto, es maravilloso de contemplar." (114) Obviamente, nuestra referencia no es teológica, sino que pretende poner de manifiesto un simbolismo que desde una perspectiva junguiana se corresponde con los momentos iniciales del proceso de individuación en donde una "materia vil" se hace presente en la forma de imágenes desordenadas, caóticas que, sin embargo ocultan una unidad que la conciencia debe descubrir.

Nuestra reinterpretación, que entendemos otorga coherencia a la propuesta junguiana, según la cual la sombra es una forma como se dispone el sí-mismo, se basa fundamentalmente en los trabajos del último Jung, a saber, su artículo "Schatten, Anima und Animus", retomado en 1951 en *Aion*, en donde sus consideraciones, como veremos, se enriquecen a la vez que, en parte, se confunden.

Si bien, como ya se señaló, no deben identificarse sombra y mal, el mal también está ordenado por la sombra. El problema del mal es uno de los mas controvertidos de la obra junguiana, en parte debido a la osadía de su propuesta y, en cierta medida, en razón de que Jung, en este tema transgrede los límites de la ciencia empírica, aunque explícitamente manifieste que esa no es su intención. Nuestro propósito consiste en determinar cuál es el lugar del mal y cuál es su naturaleza dentro de la estructura y

dinámica psíquicas para así poder asumir este concepto antropológicamente. Para ello nos referiremos primero a las consideraciones controvertidas de Jung antes mencionadas y propondremos un replanteo de las mismas, pues entendemos que, en lo fundamental, es posible salvaguardar la propuesta junguiana evitando sus propias transgresiones. Seguidamente intentaremos apropiarnos del mal antropológicamente en el contexto del proceso de individuación, pues es allí en donde el concepto puede apropiarse en plenitud y en donde el mal como tal, a través de sus símbolos, se integra a la personalidad total.

Jung se vio en la obligación de objetar la concepción del mal como **privatio boni** pues la considera responsable de una concepción demasiado optimista del mal en la naturaleza humana, incompatible con sus observaciones y comprobaciones empíricas.(115)"...el psicólogo -afirmó-se arredra ante las afirmaciones metafísicas, pero debe sin embargo criticar las fundamentaciones reconocidamente humanas de la **privatio boni**." (116) Esta concepción demasiado optimista le preocupó no sólo por lo que él entiende son sus consecuencias teóricas en el campo de la psicología, sino porque sus consecuencias prácticas, observables en el contexto del tratamiento analítico y, en la conducta moral del hombre promedio, son verdaderamente perniciosas moral y psíquicamente. En su prólogo al libro de su amigo, el Padre Víctor White, **God and the Unconscious**, (117) Jung dio a conocer el hecho que originó su tesis antes señalada :

"Tuve que tratar a un paciente, un hombre instruido, que se había complicado en toda suerte de objetables prácticas de dudosa moralidad. Resultó ser ferviente partidario de la *'privatio boni'*, porque ella se ajustaba admirablemente a sus designios: el mal en sí mismo no es nada, una mera sombra, una fútil y efímera disminución del bien, como una nube pasajera que cubre el sol. "Por otra parte, como señala Hostie, ya en este texto parece haberse retractado o haber morigerado sus afirmaciones anteriores algo excesivas sobre "la ineptitud de la *privatio boni*" (118). Por otra parte el mismo Jung admitió: "Estas críticas son válidas únicamente en el campo empírico; por otra parte, en el metafísico, el bien puede ser una sustancia y el mal *me ón*. No conozco dato empírico que pudiera acercarse, en lo más mínimo, a semejante aseveración. Por lo tanto, en este punto el empirista debe guardar silencio." (119) Sin embargo, con el objeto de demostrar su tesis, dedicó un capítulo de *Aion* a consignar y criticar numerosos textos de la Patrística, en donde se niega la realidad del mal. Debe aclararse primeramente qué es el mal del cual está hablando Jung y en segundo lugar, en términos generales, cuál es el alcance de la *privatio boni* para nuestro autor.

Jung, en tanto psicólogo empírico y en tanto psicoterapeuta, se interesa por aquello que puede denominarse "mal psíquico", es decir, todos aquellos acontecimientos o realidades exteriores e interiores que afectan el desarrollo psíquico, ya sea porque causan

o pueden causar un trastorno psíquico, ya porque atenten contra el proceso de individuación natural o propiamente dicho. En definitiva, el mal psíquico se define omnicomprendensivamente desde el sí-mismo o desde el proceso de individuación, porque todo mal desde este punto de vista, es aquello que atenta contra ese proceso de totalización psíquica. Ahora bien, en primer lugar debe aclararse con Hostie que cuando Jung denomina mal moral al psíquico (120) : "...otorga a la primera expresión un sentido que no está certificado en la terminología clásica -agreguemos nosotros, cristiana-que, mediante ella, designa el pecado." Obviamos por el momento la referencia al pecado o al concepto de culpa, sobre el cual nos ocuparemos mas adelante, fuera de toda consideración teológica y en el mero contexto de su simbólica. Pero, si bien Jung parece no ser aquí preciso en su terminología, desde el punto de vista de su teoría, todo mal psíquico, al menos en el contexto del proceso de individuación, desemboca en un mal moral o en una actitud que exige de la conciencia una determinada actitud moral. Esto no significa, sin embargo, que el mal moral se reduzca al psíquico y, menos aún, que el mal psíquico se reduzca a un mal moral. Desde la teoría junguiana cabe objetar este reduccionismo a partir de esta última modalidad, pues aunque todo mal psíquico desemboque en mal moral, la enfermedad, el dolor, la indigencia humanas que afectan psíquicamente no tienen necesariamente un origen moral. Aunque Jung entiende que el mal moral es el que afecta a la psiquis y el

mal físico al cuerpo, desde el punto de vista de la estructura psíquica consciente/ inconsciente, puede afirmarse que existen males de los cuales el hombre es responsable y otros -como los llamados físicos-de los cuales no es responsable; si bien dada la dinámica psíquica, de todas "se hace responsable". Volveremos sobre el problema del mal moral y el mal psíquico más adelante. Primeramente es menester señalar que a nuestro entender, a Jung le interesa defender la realidad del mal psíquico como una fuerza positiva que no puede definirse en términos negativos, a saber como privación de bien, pues aunque se opone al desarrollo de la personalidad, sin embargo, es relativo por cuanto su potencia mala se asumirá bien o mal según la actitud de la persona afectada. Es erróneo, en este sentido, acusar a Jung de dualismo maniqueo como muchos críticos lo hacen. Hay dos razones fundamentales para demostrar que esa acusación es errónea; una la proporcionó el propio Jung, cuando en una nota consignada en Aion respondió a las acusaciones del P. Victor White O.P., quien creyó poder sorprender en su obra rastros de maniqueísmo : "...podría serle conocido a mi crítico -escribió Jung- el acento que pongo a la unidad del sí mismo, ese arquetipo central que representa una **complexio oppositorum** por excelencia, y por lo tanto a nada me inclino menos que al dualismo."(121) En efecto, esta afirmación de Jung responde a una necesidad interna de la propia teoría pues, como ya adelantamos, es un concepto central para la concepción junguiana

el carácter no solo unitario, sino también totalizador del sí-mismo; por esta última razón el hombre debe asumir la realidad positiva del mal y no puede alcanzar una verdadera unidad si así no lo hace porque el mal es una fisura que el sí-mismo debe superar. El sí-mismo es, empero, un concepto límite, que sólo puede ser aprehendido dinámicamente, en el proceso de individuación y, por ello, con la inclusión en principio paradójica de los opuestos reales "bien" y "mal". Pero hay una segunda razón, que ya adelantamos y que fue apuntada por Hostie, que surge del mismo carácter relativo del mal, pues como se vio, "...del mal aceptado e integrado, emerge el bien. Solo es estéril el mal que se soporta sin querer reconocerlo." (122)

De aquí surge claramente que el mal psíquico junguiano, no procede de un dualismo ontológico como, por otra parte, el mismo Jung reconoce según señalamos más arriba. Cabe preguntarse nuevamente si, entonces, se trata exclusivamente de una interpretación errónea de la concepción de la **privatio boni** como se demostró recién o, en realidad, en alguna medida las objeciones de Jung efectivamente son fundadas, al menos partiendo de sus propios presupuestos. Nosotros entendemos que, en primer lugar, no es en sí misma la concepción de la **privatio boni** la que contradice la teoría junguiana, sino una consecuencia -no necesaria- que de ella deducen algunos de sus partidarios, que -acaso en razón de su interés pastoral- 'frivolizan' desde el punto de vista antropológico el alcance del mal, para aclarar su

significado a creyentes poco ilustrados. Tal es, quizás, el caso de San Basilio, quien en la segunda homilía del **Hexaemeron** escribe : "Ahora bien, si el mal no es increado, ni creado por Dios, de dónde tiene, pues, su naturaleza? Que exista el mal, nadie que tenga parte en la vida ha de disputarlo. Qué decimos pues? Que el mal no es ninguna esencia viviente y animada, sino un estado (**diáthesis**) del alma, la cual se comporta opuestamente a la virtud, por la defección del bien, procedente de los frívolos (**ráithymois**)...Cada cual considérese el causante de la maldad que exista en el." (123)

A Jung le preocupó fundamentalmente que el mal se origine en una mera frivolidad y "...por lo tanto, si debe su existencia a una pura negligencia, sólo existe, en cierto modo, gracias a una inadvertencia psicológica, la cual representa a tal punto una cantidad desdeñable, que el mal prácticamente se hace humo."(124) Por no tratarse de una consecuencia necesaria, la objeción debería aplicarse entonces a quienes indebidamente de ella deducen estas consecuencias y no a la concepción en sí misma.

Quizás, como admite Hostie, el problema más grave y que es del todo incompatible con la concepción de la **privatio boni**, es la concepción junguiana de la imagen de Dios que ,aparentemente, incluye tanto el bien como el mal y que lo aproxima -pero a nuestro entender no lo identifica-con concepciones gnósticas. Volveremos sobre esta cuestión cuando tratemos el sí-mismo.

De acuerdo con lo antes señalado corresponde desarrollar el lugar de la sombra dentro del dinamismo del proceso de individuación.

Como ya señalamos la "realización de la sombra" supone una decisión moral : "...significa un problema ético de primer orden", que define el comienzo del proceso de individuación. El yo debe aceptar como propia -entendida como tal una personalidad de la que el es parte- la "...parte inferior de la personalidad, acto de reconocimiento que no debe ser falsificado en un fenómeno intelectual, porque es una experiencia y un sufrimiento que afectan al hombre total." (125) Se trata, asimismo, de un primer descubrimiento del inconsciente colectivo: "Si uno es capaz de ver su propia sombra y de soportar el saber que existe, todavía se ha cumplido solamente una pequeña parte de la tarea : se ha descubierto ,al menos el inconsciente colectivo. Pero la sombra es una parte viva de la personalidad, y quiere también participar en su vida de alguna forma." (126)

Se trata, como vimos, de una empresa peligrosa y por ende heroica, pues la sombra "tiene un efecto mortífero cuando no se tiene suficiente fuerza vital y suficiente conciencia para llevar a cabo la tarea heroica." (127)

Para adentrarnos en ello debemos aclarar aún más, esta vez a través de su simbólica fundamental, la naturaleza de la sombra. La sombra se compone en un principio de tendencias positivas no reconocidas como tal y el "mal psíquico" definido antes como todo lo que atenta contra la individuación. Ahora bien, utilizando

la terminología de Ricoeur puede afirmarse que la sombra se vincula por una parte con la mancha, y con la otra con el pecado y la culpabilidad. "La sombra -escribe Jung-es...aquella personalidad oculta, reprimida ,casi siempre de valor inferior y culpable que extiende sus últimas ramificaciones hasta el reino de los presentimientos animales y abarca, así, todo el aspecto histórico del inconsciente..." (128)

Hemos anticipado algunos aspectos de este momento cuando nos referimos a la personalidad moral. La integración de la sombra no consiste en una supresión y, menos aún, en una represión de la misma, sino en un reconocimiento, cuyas características particulares y alcance religioso corresponde tratar en esta oportunidad. La confrontación con la sombra se impone como un destino trágico, que es a la vez expresión de la más alta vocación del hombre. Por ello : "Es perfectamente natural -escribió Jung- que, frente al destino trágico, que es un inevitable aditamento de la totalidad, se emplee una terminología religiosa." (129) Puede explicarse la integración de la sombra por una doble tensión; por una parte entre una máxima negatividad que pone en vilo, en máximo peligro, la situación del hombre y, por el otro, una máxima positividad que consiste en que esa negatividad sea 'curativa' o, más aún, salvífica. Pero este proceso agónico no podrá ocultar la confrontación con fuerzas numinosas antagónicas: "La aceptación del destino la llamará una voluntad de Dios (**einen Gotteswillen**); mientras que en la consumidora y

desesperada lucha contra la vocación, verá más bien al demonio." (130) Por otra parte, esa negatividad manifiesta también una doble tensión; por una parte torna patente que la naturaleza humana está comprometida con la instintividad animal y, por el otro, la confronta con el mal moral del cual no se halla ajeno conciencia alguna. "Por la asimilación de la sombra -escribe Jung- el hombre se torna en cierto modo corporal y con ello aparece su esfera de impulsividad animal, así como la psique primitiva o arcaica, en el cono luminoso de la conciencia, donde ya no se deja reprimir mediante ficciones o ilusiones. A consecuencia de eso, el hombre se convierte en el difícil problema que en sustancia es." (131) Asimismo, como ya se vio, la conciencia moral se transforma mediante una ética del reconocimiento que no sólo la torna responsable de los valores asumidos colectivamente, sino de un ejercicio ético que asuma el mal que aparentemente ella no "puso" ,sino que ya estaba allí. Esta doble tensión sólo puede explicarse como la expresión de una tensión entre la sombra y el sí-mismo o, más precisamente, como una manifestación del sí-mismo a través de la sombra. Por ello, parafraseando a Hölderlin, el peligro 'es' salvación y, la doble negatividad conlleva, por un lado, la integración de lo instintivo y lo espiritual en el hombre en una personalidad total y, por el otro, una preparación para la muerte a través de una suerte de "doble muerte". El hombre se revela así, en este modelo antropológico junguiano, utilizando la expresión de Corbin como

un "ser- para-más-allá-de-la-muerte" (132) : "A partir de la mitad de la vida -escribió Jung- sólo sigue vivo aquel que quiere perecer con ella, pues en la secreta hora del mediodía de la vida, se produce la inversión de la parábola : **el nacimiento de la muerte**. La vida de la segunda mitad de la vida es (...) la muerte, pues su objetivo es el fin. el no-querer-la-cima-de-su-vida es lo mismo que no-querer-su-fin. ambas cosas significan : no-querer-vivir (Nicht-leben-Wollen), lo cual equivale a no-querer-morir (Nicht-sterben-Wollen). Llegar a ser y perecer es una misma curva." (133) . Por ello : "la muerte, en efecto, vista psicológicamente de manera correcta, no es un término sino una meta, y por lo tanto, comienza la vida para la muerte tan pronto como se sobrepasa." (134)

Así, la máxima integración de esa oscuridad instintiva anticipa una muerte simbólica que no por ello es menos "real" (en términos de 'realidad psíquica') pero de cuya transformación, que ya no es meramente psíquica, sino que es ontológica, surge un ir más allá de la muerte como mero perecer del cuerpo.

No obstante, esta íntima relación entre sombra y sí-mismo no sólo no se percibe en un comienzo, sino que aún después no exime de una permanencia en el peligro y la indigencia : "... aquel que conoce su sombra -escribió Jung- sabe que no está a salvo, que por ella la **psique** arcaica, todo el mundo arquetípico entra en contacto inmediato con el consciente y lo penetra de influencias arcaicas." (135) Pero este conocimiento que es a la vez el primer reconocimiento del inconsciente colectivo como

"objetivo" ("...se ha descubierto al menos el inconsciente colectivo..." (136)) "...predispone a la modestia y hasta el temor respecto a la insondable esencia del ser humano." (137) ,advirtiéndose así el carácter "curativo" y hasta "salvador" de aquello que se hace patente a través del inconsciente. Como afirma Vázquez : "Se trata de una especie de actitud religiosa en la que se reconoce la deficiencia creatural y radical dependencia yoica de otro 'sujeto' superior, que constituye el auténtico centro de la órbita humana." (138)

La sombra personal está de alguna manera en continuidad con la sombra colectiva; los contenidos personales reprimidos están 'ordenados' por la sombra colectiva; de manera tal que una confrontación adecuada con los mismos es el primer paso ineludible para su integración : "...los contenidos del inconsciente personal.-precisamente de la sombra - están ligados de un modo indistinguible a los contenidos arquetípicos del inconsciente colectivo, de suerte que al adquirirse conciencia de la sombra, aquéllos arrastran hacia arriba en cierto modo consigo a éstos." (139) Cuando se logra "... anular las represiones personales, por lo pronto, se introduce en la conciencia contenidos puramente personales; pero en ellos ya están adheridos los elementos colectivos del inconsciente, los instintos generales, cualidades e ideas (imágenes) y también todos aquellos 'estadísticos' valores parciales de cada uno, promedio de virtud y promedio de vicio (...) Así, por último, se compone una imagen viviente que

contiene más o menos todo lo que se agita en el tablero negro y blanco del mundo : lo bueno como lo malo, lo hermoso como lo feo." (140) De todo ello pueden inferirse dos conclusiones; en primer lugar que el proceso mismo es religioso y, más aún, como el propio Jung no vaciló en afirmar para que éste sea posible se precisan medios: "...cuya forma se encuentra en las religiones" (141) En segundo lugar, en virtud de lo desarrollado en relación con el concepto de proyección y recolección, el levantamiento de la sombra, en la medida que compromete al inconsciente colectivo, no sólo transforma de modo constructivo la relación con el prójimo y con el mundo ,sino que de un modo más o menos explícito transforma y acrecienta la conciencia colectiva. De lo antes desarrollado pueden extraerse conclusiones antropológicas, pues de alguna manera, el reconocimiento del hombre como **homo religiosus** lleva a su plenitud su personalidad moral y social. Pero, asimismo, para decirlo con Ricoeur, todo ello nos orienta acerca del "'sitio' humano del mal, es decir, su punto de inserción en la realidad humana"(142) Creemos fecundo retomar, a modo de conclusión antropológica respecto del tema de la sombra y a la luz de nuestro recorrido, el simbolismo del mal desde la perspectiva de Ricoeur. En **Finitud y culpabilidad** señala que ya no es posible encerrar la empírica de la voluntad en un **Tratado de las pasiones** tomista, cartesiano, espinozista; un estudio reflexivo sobre la culpabilidad que haga justicia a su simbólica,

no puede evitar enfrentarse al psicoanálisis, la criminología, el Derecho penal contemporáneo, la filosofía política. Nos basta la alusión al psicoanálisis y, precisamente su compromiso a "entrar en el problema del mal por la puerta estrecha", considerándolo como algo humano, pues aunque"... el hombre no sea el origen radical del mal,...),siempre sería cierto que únicamente se nos manifiesta por el modo como **afecta** a la existencia humana." (143) Se sitúa así el problema del mal dentro del ámbito de la libertad :"...aunque el hombre sólo fuese responsable del mal por puro abandono,...) aún así siempre sería la confesión de la responsabilidad la que le permitiría asomarse al borde de ese manantial primordial ." (144) Ahora bien, no es nuestro propósito seguir a Ricoeur en sus detallados estudios sobre la simbólica del mal; sólo nos limitaremos a demostrar que ,paradójicamente, si bien desde la perspectiva junguiana esa simbólica presenta al mal de algún modo ya incrustado en la naturaleza del hombre, el hombre es en cierto sentido responsable de él. Esta perspectiva ,sin duda, responde a una concepción sacra del mal y, más precisamente, al mito de la caída que Ricoeur privilegia y según el cual "...por un lado, el mal entra en el mundo en tanto en cuanto el hombre lo **pone**: pero el hombre sólo lo pone en cuanto que **cede** al asedio del adversario." (145)

El concepto de sombra junguiano puede, por una parte iluminarse a partir de los tres momentos de la culpa según Ricoeur: la

mancha, el pecado, la culpabilidad (146) (aunque nos limitaremos a la tensión mancha-culpabilidad) y, asimismo, a hacer patente su peculiar vigencia en la estructura antropológica. Es evidente que todo planteo ético-antropológico maduro debería situarse en algún punto intermedio entre dos extremos; por una parte una voluntad determinada, ya sea por la naturaleza, los dioses o la cultura, al punto de anular la responsabilidad personal y, por otra parte, una voluntad capaz de sobreponerse *ad libitum* a todo condicionamiento. El psicoanálisis freudiano ha tenido el valor de rescatar la vigencia de la mancha, de la impureza propias de las culturas arcaicas, en el trasfondo de nuestra personalidad. La responsabilidad moral se ve corroída por "impurezas" en definitiva sexuales, dependientes de la economía pulsional, a las cuales el super-yo, introyección de la conciencia moral colectiva y, por ende, instancia inconsciente, reprime "moralizándolas", es decir imputándoselas a un yo que enferma de culpabilidad. Ahora bien, aunque Freud admitió una actitud ética basada legítimamente en una responsabilidad personal, por cuanto ésta es condición para el tratamiento y para una vida sana; su lugar no parece estar determinado dentro de su psicología antropológica. En todo caso, aquello que prevalece hasta impedir esa responsabilidad moral es el determinismo inconsciente. Entendemos que esta rápida interpretación de la moral freudiana puede matizarse, pero basta a nuestros propósitos como parámetro para poner en perspectiva el lugar del mal dentro de

nuestro modelo antropológico. En efecto, de nuestros desarrollos anteriores surge claramente que el modelo junguiano no solamente reconoce que hay un mal pre-ético, una mancha incrustada en nuestra existencia que no se limita al ámbito de lo sexual, sino también una culpabilidad por así denominarla moralmente "legítima" es decir basada en una conciencia responsable. Ahora bien, Ricoeur intenta demostrar finamente el arco de tensiones que lleva desde el extremo de la mancha hasta el otro extremo de la culpabilidad, es decir, cómo "El movimiento de ruptura provoca una fase nueva -la imagen del hombre culpable-, y el movimiento de reintegración hace que esa experiencia nueva se cargue del simbolismo anterior del pecado, e incluso del de la mancha, para expresar la paradoja hacia la cual apunta la idea de la culpa, a saber: hacia el concepto de un hombre responsable 'y' cautivo ,o, mejor dicho, de un hombre responsable de su estado de cautividad; en una palabra, hacia el concepto de 'siervo arbitrio'." (146) El análisis de la dinámica psíquica junguiana, en particular en el proceso de individuación, nos ha revelado que por una parte se tornan aún más vigentes, por un lado, la mancha y, por la otra, la responsabilidad moral. Del lado de la mancha, el modelo junguiano nos presenta la radicalidad de un mal incrustado, de una oscuridad infecciosa y tenebrosa en el centro de la personalidad humana. Para advertir que la aparente total inmediatez de la mancha se halla en realidad mediada por la prohibición y, por ende, por la palabra, escribe

Ricoeur : "Sólo está manchado lo que se tiene por manchado: se necesita una ley que lo diga; y así la prohibición es ya en sí misma una palabra que define." (147) Desde la perspectiva junguiana esta mancha es aún más radical que la palabra, pues la palabra en todo caso define, si puede hacerlo, algo que ya estaba allí previamente. Así, la mácula, la impureza, no entraría en el mundo de los hombres, como sostiene Ricoeur, sólo cuando se comunica por la palabra, sino que se manifiesta preverbalmente en las invasiones afectivas mórbidas de los melancólicos, en los brotes esquizofrénicos, en las fobias que a veces alcanzan a expresarse en símbolos icónicos y, también en otro extremo en el silencio del terror sagrado de las experiencias numinosas. Recuérdese para ello la noche mística que, con variadas modalidades, aparece en todas las tradiciones; así, por ejemplo, en el célebre pasaje de Apuleyo, modelo literario de la experiencia mística de la antigüedad tardía griega y egipcia, Lucius expresa el momento culminante de su iniciación isíaca con estas palabras : "Llegué a las fronteras de la muerte, pisé el umbral de Prosérpina y a mi regreso crucé todos los elementos; en plena noche, vi el sol que brillaba en todo su esplendor; me acerqué a los dioses del infierno y del cielo; los contemplé cara a cara y los adoré de cerca. Estas son mis noticias : aunque las has oído, estás condenado a no entenderlas." (148)

Pero hay más, porque como bien señala Ricoeur : "El miedo de lo impuro es como un temor, pero un temor que presiente ya la

amenaza de algo peor que el sufrimiento y que la muerte, la amenaza, por encima de éstas, de una merma existencial, de la pérdida de su propio núcleo personal." (149) , precisamente, puede agregarse, esta amenaza existencial que se hace patente y a veces se hace efectiva en las disociaciones psicóticas, en las situaciones límite, en toda katábasis, refleja un proceso regresivo -a veces definitivo, otras entendido como un momento de un paso progresivo- y, por ende, se genera desde el trasfondo de la personalidad que se construye en gran medida a partir de una diferenciación de la conciencia respecto del inconsciente. Esto nos lleva a recordar una advertencia inicial del propio Ricoeur con relación con la última parte de su obra (sobre la cual no nos detendremos), donde analiza la simbólica del mal en los mitos del principio y del fin, privilegiando el mito de la caída que, como él mismo reconoce si bien "...es la matriz de todas las especulaciones ulteriores relativas al origen del mal dentro de la libertad humana, no es el único mito; fuera de sí deja la rica mítica del caos, de la ceguera trágica, del alma desterrada; aunque el filósofo apueste a favor de la superioridad del mito de la caída, en virtud de afinidad con la confesión con que la libertad reconoce su responsabilidad, y aunque esa apuesta nos autorice a reagrupar todos los otros mitos en función del mito de la caída, tomado como base de referencia, lo cierto es que el mito de la caída no logra eliminar ni reducir los demás." (150) No nos compete entrar en esta problemática; pero si bien Ricoeur con

razón privilegia por su carácter antropológico el mito de la caída, intenta asimismo salvar el carácter irreducible de los otros mitos. Así, para limitarnos al mito más arcaico, el mito del caos, afirma Ricoeur que nos enfrenta a "...un dilema sin resolver. Y con ese dilema habremos de enfrentarnos cada vez que bordeamos el enigma de un mal in-humano, y acaso pre-humano; y paralelamente, cada vez que mostramos el mal en nosotros o entre nosotros, renovamos ese mismo enigma." (151) Sin pretender superar con esto su condición dilémica y enigmática, el modelo junguiano tiene algo que aportar, pues ese trasfondo antes mencionado que amenaza existencialmente es la contrapartida del origen de la conciencia que alguna vez se separó de un caos primordial. El ya clásico estudio junguiano de Neumann sobre la historia el origen de la conciencia (152) así lo atestigua con vastos referentes míticos, rigurosamente ordenados. Este caos primordial que no es necesariamente "malo", se presenta por una parte como el suelo materno de la luz de la conciencia, pero por la otra como la amenaza de su destrucción. Este sustrato que Neumann califica de "ourobórico" en alusión al antiguo símbolo egipcio, serpiente que se muerde la cola, que se asesina a sí mismo, se esposa consigo mismo, se fecunda a sí mismo; es hombre y mujer, se engendra y se concibe, se devora y se da luz a sí mismo, es activo y pasivo y está por encima y por debajo a la vez que por encima contiene virtualmente al yo y en él descansa como virtualidad hasta que, al escindir-se, diferenciarse, este

suelo se transforma en la amenaza de su muerte. Afirma Neumann: "...En una fase en la cual la conciencia comienza a tornarse autoconciencia, es decir, a reconocerse y a distinguirse como yo, como individuo y como singular, la preponderancia del ouroboros materno se torna una fatalidad trágica y oscura. Entonces la imagen con la cual el ouroboros se manifiesta al Yo está infundida por un sentimiento de transitoriedad y de mortalidad, de impotencia y de aislamiento, que es el contrario exacto de la situación originaria de una existencia contenida en el Ouróboros." (153)

El caos es, en casi todas las culturas, no sólo el origen sino el término de corrupción de todas las cosas y, por ello, la amenaza permanente en la vida cotidiana, individual y social que debe ser expiada mediante los ritos correspondientes. Por ello afirmaba Eliade que en el pensamiento tradicional cada acto sagrado de alguna manera remite a una cosmogonía, repitiéndola con acciones paradigmáticas.

Así, la antropología junguiana por una parte extrema la polaridad mancha-culpabilidad, reconociendo su oposición y la autonomía de esos polos que perduran eficazmente en el hombre, aún en el hombre occidental contemporáneo. Pero, por ello mismo, la polaridad que es enantiodrómica mantiene una tensión entre el determinismo (la mancha) y la libertad (culpabilidad). De ello dan cuenta no sólo no pocas enfermedades psicosomáticas, sino la misma *hybris*, la misma *concupiscentia* que para Jung podía

hasta ser causa de psicosis.(154) Este carácter polar, que por una parte reclama la autonomía del mal físico (pre-ético) y del mal ético; desde el mal psíquico también se presenta como un **continuum** según el cual puede reconocerse que uno supone en algún grado al otro. Acaso esto pueda iluminar las propias palabras de Ricoeur : "En el fondo de nuestros sentimientos y de toda nuestra mentalidad y conducta con relación a la culpa, laten el miedo a lo impuro y los ritos de purificación." (155) El modelo junguiano nos revela la persistencia y las variadas modalidades de la mancha en el trasfondo de la naturaleza humana, "por detrás" de su conciencia moral, aunque no por ello ésta última esté del todo determinada por la primera. Más aún, el hombre se plenifica en la medida en que reconozca la mancha y se haga responsable de ella. Así, "nuestro Edipo", como se adelantó, es responsable de tornarse sabio, de reconocer las oscuridades para así integrarlas. Este es, en definitiva, el más alto destino del hombre, la espiritualización de toda su vida, aún de su vida instintiva; destino que adquiere la singularidad de una vocación, de un llamado personal y único, pero a la vez propio de todo hombre y por ello humanamente universal.

D) Eros y lógos en el hombre

"El problema suscitado por la sombra se resuelve a nivel del anima, es decir, de la psique inconsciente con la psique consciente, y del individuo con su acompañante." (156) Se trata de un momento tan complejo como importante: "Si el encuentro con la sombra es la 'obra de aprendiz', en el desarrollo individual, entonces el encuentro con el anima es la 'obra maestra'." (157) Cabe preguntarse; puede haber un ámbito antropológico más radical que el que corresponde a la simbólica del mal? En realidad, debe quedar claro que -siguiendo nuestra propuesta- los arquetipos y sus formaciones simbólicas son expresiones del sí-mismo y, en realidad, no se superan definitivamente unos a otros. Aunque parece darse una cierta sucesión predominante, que es la aquí seguimos, los momentos se compenetrán, en parte se superponen y se desarrollan espiraladamente. En otras palabras, el problema del mal reaparecerá junto con el anima/animus; pero ciertas características propias de estos arquetipos se hacen patentes por primera vez ahora, luego de algún grado de integración de la sombra. Se trata, por lo tanto, de que anima/animus y, particularmente el anima, nos revela una dimensión antropológica que Jung consideró (al menos en Occidente) menos reconocida, más inconsciente y, por ello, más difícil de integrar."...he notado que la gente habitualmente no tiene demasiada dificultad en darse una idea acerca de lo que

significa la sombra (...) Pero les cuesta enormes dificultades comprender qué es el anima. La aceptan fácilmente cuando aparece en novelas o como una estrella de cine, pero no es comprendida de ninguna manera cuando se trata de advertir el rol que ella juega en sus propias vidas, porque resume todo aquello que el hombre no puede conseguir mejor y que nunca termina de superar. por lo tanto, permanece en un perpetuo estado de emocionalidad que no debe ser tocado. El grado de inconsciencia que uno encuentra en conexión con esto es, para decirlo moderadamente, sorprendente." (158)

Jung afirmó que anima (y animus) no es una "invención teórica", sino un concepto empírico ("un concepto de experiencia") como el de "artrópodo", por ejemplo.(159) : "No tiene otro fin que poner un nombre a un grupo de manifestaciones que guardan cierto parentesco o análogas."(160) Anima y animus manifiestan, como todo arquetipo, una tendencia regresiva y una tendencia progresiva y, en general, una tensión entre lo instintivo y lo espiritual. Así, por ejemplo el anima se manifiesta como superior e inferior, celeste y terrena, divina y demoníaca, mujer ideal y prostituta. Los ejemplos en la antigüedad abundan, tal el caso de la Afrodita popular y la celeste del **Banquete** platónico o la antigua institución de la prostitución sagrada, donde esa tensión intenta resolverse. (161)

No obstante, Jung reconoció una jerarquización de lo espiritual respecto de lo instintivo, pero como ya se vio su integración exige

de un reconocimiento inicial de los aspectos instintivos, inferiores. En realidad se trata del mismo proceso regresivo-progresivo, propio de todo el proceso de individuación, que desarrollamos oportunamente. Este es el significado de la siguiente afirmación de Jung "...anima...es la personificación de las funciones inferiores que vinculan al hombre con el inconsciente colectivo"(162) Anima es entonces una "**mediatrix**" cuya peligrosidad regresiva se tornará salvadora en la medida en que sea reconocida : "Cuando tal suerte [**Nekyía**] le acaece al hombre... habitualmente encuentra al inconsciente bajo la forma de 'El Oscuro' un Kundry de una fealdad primordial horriblemente grotesca o, por el contrario, de belleza infernal. En la metamorfosis de Fausto, Gretchen, Helena, María y el abstracto 'Eterno Femenino' corresponden a las cuatro figuras del inframundo gnóstico: Eva, Helena, María y Sophia." (163)

Aunque Jung se ocupó en un principio más del anima que del animus, ambos son el puente al inconsciente "...al tornarlos [anima y animus] concientes, los convertimos en puentes con el inconsciente." (164) Si bien desde el punto de vista evolutivo, son la madre y el padre los primeros portadores de la imagen anímica, del anima y el animus, respectivamente (165) y luego serán determinadas mujeres y hombres: como podrá verse este arquetipo trasciende esta condición meramente personal en el proceso de individuación y alcanza una dimensión espiritual que no sólo no desconoce las relaciones interpersonales, sino que las

excede.

"Todo hombre lleva la imagen de la mujer desde siempre en sí, no la imagen **de esta** mujer determinada, sino de **una** mujer determinada. Esta imagen es, en el fondo, un patrimonio inconsciente, que proviene de los tiempos primitivos y, grabada en el sistema vivo, constituye un 'tipo'(arquetipo) de todas las experiencias de la serie de antepasados de naturaleza femenina, un sedimento (**Niederschlag**) de y todas las impresiones de mujeres, un sistema de adaptación psíquica heredado...Lo mismo vale para la mujer; también ella tiene una imagen innata del hombre. La experiencia enseña que se debería decir para ser más exactos: una imagen de **hombres**, mientras que entre los hombres se trata más bien de una imagen **de la mujer**." (166)

Hay, por una parte, una base somática (genética, hormonal, anatómica)de esta complementación y, a veces de oposición, de los géneros que representaría "el lado femenino -o masculino-inconsciente de su naturaleza." (167) y, por la otra, una base cultural según la cual el varón reprime todo lo que la cultura tiene por femenino e, inversamente, la mujer reprime todo lo que la mujer tiene por masculino. La mayor o menor coincidencia de las bases somática y cultural dará cuenta de la mayor o menor aceptación inicial de estos arquetipos y, las variaciones culturales, de la diversidad de su formas. No obstante, para poder encarar el proceso de individuación que comienza con el anima/animus en sus momentos inferiores resumiremos sus

principales propiedades, tal como aparecen a esa altura y comparando anima y animus. Para ello nos basaremos en la obra de Jung y en la de su esposa Emma Jung, quien escribió un estudio sobre el animus a pedido de nuestro autor:

1) El anima "produce estados de ánimo ('talantes': **Launen**) que surgen de oscuros fondos." (168)

El animus "produce opiniones (**Meinungen**) que descansan sobre hipótesis apriorísticas" Como agrega Vazquez, estas opiniones "dan certeza, sin ser pensadas por el yo." (169)

2) El anima (del hombre) está hecha de "afinidades afectivas inferiores" (aus minderwertiger affektiver Bezogenheit): "es una caricatura, en un nivel más bajo, del eros femenino", esto es "entrelazamiento (**Verflechtung**) y afinidad (**Bezogenheit**)" (170)

El animus (de la mujer) está compuesto de "juicios inferiores u opiniones" (aus minderwertigem Urteil oder Meinungen): "es, en un nivel más bajo, un logos inferior, una caricatura del diferenciado espíritu del hombre", esto es, "discernimiento (**Erkenntnis**), luz clarificadora, discriminación y desapego ." (171)

3) El anima, se simboliza personificándose en la figura de una sola mujer, como "unidad" (Eva, Helena, Sophia...), dentro de su polaridad instintivo-espiritual, inferior-superior etc.

El animus se personifica como una pluralidad de hombres. Se simboliza y se comporta a menudo como "algo así como un

consejo de familia y otras autoridades que formula ex-cathedra sentencias 'razonables' inimpugnables." (172)

4) "El hombre aparece así desde su yo consciente y persona como 'polígamo' psicológicamente, pero desde su anima como 'monógamo' " (173)

"La mujer aparece así, desde su yo consciente y persona como 'monógama' psicológicamente, pero desde su animus, como 'polígama'." (174)

5) El anima está más centrada en el pasado, tiene un carácter más "histórico", sentimental y místico, en relación con el destino. Esto la orienta hacia los problemas religiosos, particularmente los vinculados con la muerte y la inmortalidad.

El animus está más centrado en el presente y orientado hacia el futuro, con tendencias 'nomotéticas' sobre cosas oscuras, a las que alude apodícticamente, sin reflexión previa. (175)

6) El anima se proyecta fácilmente en una mujer. En su aspecto negativo "Se adueña preferentemente del inconsciente, del vacío, de lo frígido, desvalido, falto de relaciones, oscuro y ambivalente, en la mujer..." (176) En su aspecto positivo, se torna la "**femme inspiratrice**" para el hombre creador pues su anima es "fecundada" por el animus como" palabra engendradora."(176)

El animus se proyecta, como se señaló en varios hombres o en un grupo "...preferentemente en autoridades 'espirituales' y demás héroes (tenores, 'artistas'y ases del deporte)." (177)

De lo anterior surge, en primer lugar, -pero sólo en primer lugar-,

que anima/animus aportan a nuestro modelo antropológico la "contrasexualidad" y, sin duda, la base psicológica tanto de las relaciones humanas intergenéricas cuanto la base psicológica de todas las patologías no sólo sexuales sino también de orden "genéRiCo". Pero, esta propiedad contrasexual, forma parte de una serie de opuestos que intenta dar cuenta del dinamismo de la totalidad psíquica y, por ende, nos lleva mucho más lejos. Como ya hemos señalado, a todo arquetipo le cabe esta propiedad, pero con el anima/animus esto se torna más evidente. Nos concentraremos por un momento en el anima, al cual Jung se abocó más, en parte por considerar que es el arquetipo más descuidado por la cultura occidental. Por otra parte, dado el carácter complementario de anima/animus del cual daremos cuenta enseguida, el descuido del anima conlleva el del animus y, de este modo, el de toda la psique.

Hemos señalado que la contrasexualidad es la simbólica que solamente nos introduce en anima/animus; veremos ahora cómo esto se vincula con una simbólica espiritual. Hillman afirma que ;"La primera noción de anima como el lado contrasexual es concebida dentro de una fantasía de opuestos [es decir, dentro de una simbólica que así se manifiesta]. Hombres y mujeres son opuestos, consciente e inconsciente son opuestos, masculinidad consciente y femineidad inconsciente son opuestos." (178) Veamos entonces la dificultad de esta integración más abarcativa en relación con el anima en Occidente. Jung señaló que, cuanto

más se identifique el hombre con su rol social y biológico, es decir con la "persona" (en sentido junguiano), más dominará internamente el anima. Pues, así como la "persona" rige en la adaptación al consciente colectivo, el anima rige en la relación con el mundo interno del inconsciente colectivo. A partir de la "mitad de la vida", motivado por el anima, la psicología masculina tiende hacia su opuesto femenino, produciéndose un suavizamiento y un debilitamiento fisiológico y social hacia ese opuesto. Aparece, sobretodo en el hombre occidental, en las imágenes oníricas, emociones, quejas sintomáticas, fantasías y proyecciones obsesivas. El anima es la "seductora del hombre, encantadora, obsesiva, caprichosa y sentimental." (179) "Ella intensifica, exagera, falsifica y mitologiza todas las relaciones emocionales..." (180) Sin embargo, el síndrome de los rasgos femeninos inferiores en la esfera personal, en gran medida responde a dominantes de cultura occidental y a su **Zeitgeist**. Esta es una de las lecciones que para Jung nos procuran las culturas orientales, no porque deba imitárselas, sino porque una mirada desprejuiciada a las mismas arroja luz respecto de aquello que hemos descuidado. Así, la espiritualidad oriental suele reconocer como espíritu no sólo el intelecto, sino asimismo los estados afectivos. Pues, según afirmó Jung, el espíritu en tanto intelecto : "Es una dirección y un principio de vida que aspira a alturas luminosas, sobrehumanas. Le está, empero, opuesto lo femenino, oscuro, terrenal (**Yin**), con su emocionalidad instintiva

extendiéndose hacia abajo, hacia las profundidades del tiempo y las raíces de la continuidad corporal. Sin duda, esos conceptos son puramente intuitivos, pero de ellos no cabe prescindir cuando se intenta concebir la esencia del alma humana." (181)

Es menester aclarar, por una parte, que Occidente no desconoce este reconocimiento de lo femenino y del eros en su dimensión espiritual, pero Jung considera que lo ha reprimido. Por otra parte, Oriente suele rescatar el anima en el plano exclusivamente espiritual, de manera tal que existe asimismo en esas culturas un desequilibrio en ese sentido en el plano moral y social. Su reconocimiento es también de capital importancia para perfeccionar la integración de la sombra pues la afectividad al espiritualizarse rescata las oscuridades, otorgándole una dirección a la impulsividad instintiva. Sobre esto último volveremos en el próximo capítulo. Con relación a la espiritualidad femenina en Occidente, Jung rescató las corrientes judías y cristianas que compensaban una tradición predominantemente patriarcal y, en nuestro días, celebró con gran entusiasmo cuando S.S. Pío XII declaró el dogma de la Asunción de María, pues más allá (o más acá) de su relevancia teológica, desde el punto de vista psicológico para Jung significó el reconocimiento de una tendencia que presionaba profundamente desde el inconsciente colectivo, una "...nostalgia de paz que conmueve al alma hasta lo más profundo " y una compensación "de los contrarios amenazadoramente tensos" (182)

La integración de anima/animus se aborda de manera más adecuada (omnicomprensiva) en forma conjunta. Así lo realizó Jung en sus últimos trabajos dedicados a esta problemática de los años 1951, 1954 y 1955-56, en donde aparecen estudiadas bajo el simbolismo de las "syzygias". "Juntas [anima y animus] forman un par divino (...) la divina syzygia..." (183) Todos los opuestos anima/animus, incluida la contrasexualidad, se hallan subsumidos en ella pues en el "ámbito de las syzygias" "lo Uno nunca está separado de lo Otro." (184) Si el anima pertenece a este par, "apenas puede decirse algo acerca del concepto de anima" sin hablar también de animus. "...el motivo de la syzygia ... expresa el hecho de que un elemento masculino siempre está apareado con una femenino." (185) Como afirma Hillman, el pensamiento mitológico y, por ende, las formaciones simbólicas inconscientes (fiel a su pensamiento concreto), presentan más que en "opuestos", "pares" o "parejas" o si se quiere "tandems". "Los opuestos -afirma Hillman- se prestan a sí mismos a muy pocos tipos de descripción: contradictorios, contrarios, complementarios, negaciones -formales y lógicas. Los tandems, sin embargo, tales como hermanos o enemigos o traidores o amantes muestran innumerables variedades de estilos. Los tandems favorecen el intercambio de innumerables posiciones. La oposición es sólo una de los muchos modos de estar en un tandem." (186)

Esto explicaría porqué el tandem anima/animus y, en general las syzygias, expresan innumerables "opuestos". No obstante, si

Lo primero que cabe destacar afecta a todo el proceso de individuación, pues éste "...tiene dos aspectos principales: por una parte es un fenómeno interno, subjetivo, de integración, pero por la otra es un fenómeno igualmente esencial de relación objetiva.

El uno no puede existir sin el otro, aún cuando ya el uno, ya el otro, aparecen en el primer plano. A este doble aspecto corresponden dos peligros típicos: el primero consiste en que el sujeto utilice las posibilidades de desarrollo espiritual que proporciona la explicación de lo inconsciente para rehuir ciertas obligaciones fundamentales del hombre y afectar una 'espiritualidad' que no resiste a una crítica moral; el otro estriba en que las propensiones atávicas alcancen un predominio excesivo y hagan bajar la relación a un nivel primitivo." (192)

Ahora bien, si en un primer momento la relación objetiva es interpersonal y la subjetiva, intrapersonal, el mismo proceso descrito desde una perspectiva psicológica como "subjetivo" remite necesariamente a una objetividad religiosa y, por ende, trascendente. Esto surge claramente de la simbólica del anima y del animus que Jung presentó de acuerdo con una jerarquización espiritual y de la unión anima/animus que se simboliza con una hierogamia."...lo cierto es que la idea de la hierogamia aparece en las religiones de los pueblos civilizados y se ramifica hasta la elevada espiritualidad de la concepción del mundo cristiana: Cristo y la Iglesia, sponsus et sponsa, la mística del Cantar de los

Cantares..." (193)

La hierogamia revela una jerarquización vinculada a una **erotische Skala**, concepto que Jung toma de la antigüedad tardía para dar cuenta de fenómenos observados:

"Se conocieron cuatro grados de erotismo en el período clásico tardío: Hawwah (Eva), Helena (de Troya), la Virgen María, y Sophia. Las series se repiten en el Fausto de Goethe: en las figuras de Gretchen como la personificación de una relación puramente instintiva (Eva); Helena como figura de anima; María como la personificación de lo "celestial", es decir, una relación cristiana o religiosa; y lo 'eterno femenino' como una expresión de la Sapientia alquímica. Como lo muestra la nomenclatura, estamos tratando con el eros heterosexual o la figura de anima en cuatro grados, y consecuentemente con cuatro grados del culto de Eros. El primer grado -Hawwah, Eva, tierra- es puramente biológico; la mujer es igualada a la madre y solamente representa algo para ser fertilizado. El segundo grado está todavía dominado por el Eros sexual, pero en un nivel estético o romántico donde la mujer ya adquirió algún valor como individuo. El tercer grado eleva a eros hasta las alturas de devoción religiosa y así lo espiritualiza: Hawwah ha sido reemplazado por la maternidad espiritual. Finalmente, el cuarto grado ilustra algo que inesperadamente va más allá del casi insuperable tercer grado: Sapientia. Este grado representa una espiritualización de Helena y consecuentemente de Eros como tal." (194) Esta espiritualización

de Eros, en principio asimilado al anima, tiene su correspondencia con un proceso paralelo y a la vez inseparable del animus, que manifiesta una equivalente jerarquización de Lógos : "...entiendo por **lógos** el diferenciar, juzgar y conocer; por **éros** el poner-en-relación (**das In-Beziehung-Setzen**)" (195)

Y, si bien en principio, el **lógos** corresponde al consciente masculino y **éros** al femenino; por tratarse **también** de un proceso intrapersonal, la espiritualización de éros y lógos se da conjuntamente en cada ser humano. Los grados de desarrollo de animus (lógos) corresponden en primer lugar al "hombre musculoso", es decir, a la personificación de mero poder físico; en segundo lugar a la personificación de la iniciativa y capacidad de acción; en tercer lugar la personificación de la "palabra", a saber el profesor o el sacerdote y, por último, en cuarto lugar la personificación del "sentido", a saber, el sabio. Pero los grados de desarrollo de anima y eros **suponen** el desarrollo de animus y lógos y, a la inversa, los últimos suponen y reclaman a los primeros.

De la interacción anima/animus surgen los más grandes males, cuando ésta es regresiva y los más grandes bienes cuando es progresiva o, si se quiere, regresivo-progresiva. Para ello las propiedades fundamentales de eros y lógos deben integrarse, so pena de permanecer inconscientes. En una luminosa página (196) Jung señaló que: "Cuanto más ciego es el amor, tanto más impulsivo es y tanto más amenaza con consecuencias

destructivas; pues el amor es una dynamis, que necesita forma y orientación. Por eso lo acompaña un Lógos, como una luz que ilumina en las tinieblas." Y en Occidente ha sido fundamentalmente el cristianismo que, junto con su paulina exhortación al amor, ha llevado "...a cabo un trabajo cultural que nunca se estimará lo suficiente. De ese modo ha educado al hombre y lo ha llevado así a una más alta concientización y responsabilidad. Por cierto se necesita también amor, pero un amor que esté unido a la comprensión y a la inteligencia." (197)

Con el estudio de la integración de anima/animus, a partir de la orientación que impone su mismo simbolismo, nuestro modelo antropológico se enriquece por una parte porque distingue modalidades "genéricas" de estar en el mundo y, asimismo reconoce en la espiritualidad humana la polaridad éros/lógos de cuya conciliación da cuenta no sólo la integración de la personalidad sino, por una parte, una intersubjetividad más plena, abierta a transformar -utilizando la distinción de Hillman- meras oposiciones en complementaciones y, más aún, abierta a una espiritualidad que se reconoce en el pensar y en el amar.

E) El hombre a imagen de Dios: el sí-mismo

El tema de las syzygías/hierogamia ya nos introduce en el sí-mismo, porque su simbolismo apunta a una totalidad que no puede abarcarse desde anima/animus.

En el momento culminante del proceso de individuación se integra el sí mismo o, más precisamente, se realiza una primera toma de conciencia de esta totalidad psíquica. Si bien se trata, desde el punto de visto empírico, de una 'totalidad psíquica', al tornarse patente como "la imagen de la divinidad en el alma", reclama esa objetividad, cuyo simbolismo variará cultural e individualmente. Este es el momento fundamental para la determinación del modelo antropológico, pues 'recuperado' antropológicamente el sí-mismo, es a la vez la esencia del hombre, es todo el hombre y el fundamento de su unidad esencial. Por otra parte, si bien aparece planteado en principio como una "totalidad psíquica" y, por lo tanto, como una totalidad aparentemente encerrada en sí misma, por tratarse de una perspectiva psicológica y no así de un psicologismo de base - como ya en parte se vio y como se verá- reclama asimismo el prójimo y el mundo y, principalmente, la divinidad misma. A través de las formaciones simbólicas -y del modo de estar en el mundo-, se revelarán las propiedades fundamentales de su integración.

El proceso de individuación, si se prescinde de cuestiones secundarias, parece responder a dos grandes modelos antropológicos; uno 'judeocristiano', de base personalista y otro que llamaremos de un modo genérico 'oriental', de base 'impersonalista', más allá de las múltiples variantes particulares. Para explicarlo dinámicamente, se trata de dignificar y

espiritualizar ,divinizar (no `deificar') la propia persona viviendo la imitación de Cristo o simplemente de descubrirse como el Absoluto. Si bien Jung reconoció que tomó el término **Selbst** del sánscrito **Atman** ("sí-mismo"),de ninguna manera esto significa una adhesión a la metafísica india, de la cual ha abrevado enormemente pero que no acepta.(197) Más que el punto de vista de Jung, nos interesa ahora considerar si la teoría junguiana misma o, mejor dicho, si la apropiación hermeneútica de su simbólica impone una dirección a esa respuesta. Por otra parte, en tanto teoría psicológica que intenta dar cuenta de todos los procesos psíquicos, debe admitirse que el sí-mismo puede tomar diversas formas simbólicas particulares (Cristo, Adam Qadmon, Atman, Purusha, Tao etc.)y así dar cuenta de las diversas formas culturales del proceso de individuación. Como ya se dijo, por otra parte, escapa a la teoría junguiana la formulación definitiva de la meta del proceso de individuación y por ende definirse en este sentido. No obstante debemos orientarnos a partir del concepto de sí-mismo,(que, sin duda, como Jung afirma es un "concepto límite") que es la meta de ese proceso y, por ende, su formulación, aunque no sea definitiva, es lo que más se aproxima para orientar una respuesta. Por otra parte, como ya se dijo, el sí-mismo es la expresión dinámica del proceso de individuación y, por lo tanto, un término ilumina al otro. A nuestro entender, si bien la teoría **psicológica** no puede definirse como tal, la hermeneútica de los símbolos del proceso de individuación,

expresión dinámica del sí-mismo, al apropiarse antropológicamente impone una orientación determinada que, a nuestro entender, privilegia el modelo personalista. En efecto, la simbólica que debe ser integrada, aunque de base colectiva, universal, siempre se presenta con un sello singular y único, de manera tal que el aspecto "personal" en sentido junguiano, es decir correspondiente al yo y al inconsciente personal, no se elimina, sino que se integra. Por ello, podemos retomar lo dicho más arriba; el proceso de individuación en sentido junguiano es un peculiar proceso de personalización, en el sentido antropológico-personalista del término.

Para poder avanzar en nuestra indagación del sí-mismo debemos, como ya fue explicado, abocarnos al estudio de su simbólica. Uno de los símbolos del sí-mismo es el que suele denominarse el "Anthropos" que aparece en numerosos mitos cosmogónicos como un hombre gigantesco que cubre todo el universo y que, o bien representa la sustancia fundamental del mismo y de todos los ulteriores géneros humanos, o contiene en sí todas las almas humanas individuales en una unidad supratemporal y supraindividual. La mitología universal presenta numerosos ejemplos; así el caso del P'an Ku chino, un gigante-enano que, cuando lloraba se formaban los ríos, cuando respiraba, surgía el viento y cuando murió surgieron de su cuerpo los cinco montes sagrados de China y sus ojos se tornaron el sol y la luna. Asimismo en la **Edda** de la tradición islandesa, se describe cómo

los dioses forman el mundo con el cuerpo del gigante primordial Ymir. En la India, el **Rigveda** (X,90,14) relata cómo los dioses sacrifican a un macrántropo, Purusha (skr. hombre, persona) a partir del cual se forma todo el mundo visible e invisible:" En verdad, es el sí mismo interior de todas las cosas."(198) Estos ejemplos que podrían multiplicarse, bastan para presentar esta modalidad del simbolismo del sí-mismo, como una plenitud que contiene todas las virtualidades; si bien, en realidad, a excepción del último ejemplo, este macrántropo permanece como una totalidad macrocósmica, que no se integra en la realidad humana individual. Son pocas las culturas en las cuales esto último ocurre, en realidad son aquellas que conformaron lo que Jaspers denominó el tiempo axial, signado mayormente por la autoconciencia, por la interiorización del hombre. De alguna manera, la "personalidad total" hasta entonces permanece como un ideal colectivo, de manera tal que, junguianamente hablando, por ejemplo, una tribu como un todo, se comportaría como una suerte de sí-mismo en potencia.

Una de las formas particulares como aparece el símbolo del Anthropos es el andrógino. El símbolo del andrógino expresa de manera paradójica la síntesis de los aspectos contrarios de la personalidad en su plenitud. Es quizás el mejor símbolo antropomórfico de la **coincidentia oppositorum**, la integración de opuestos propia del proceso de individuación. Aunque los estudios junguianos privilegian las fuentes de la ortodoxia

cristiana, del gnosticismo cristiano y de la alquimia occidental, puede afirmarse que este símbolo confirma que, en sentido genérico, el modelo antropológico junguiano demuestra ser una antropología de lo sagrado con una filiación en lo que podría denominarse una antropología tradicional. Tomamos el término en el sentido que lo utilizan Ries y Eliade.

Siguiendo a Eliade, el hombre tradicional al sentirse desgarrado, separado ya sea de "algo" poderoso, de lo absolutamente otro, y otras veces de un estado indefinible, atemporal, del cual no tiene un recuerdo preciso pero que constituye algo así como la memoria íntima de un momento primordial antes de la historia, vive "...la nostalgia de un paraíso perdido, la nostalgia de un estado paradójico en el cual los contrarios coexisten y donde la multiplicidad compone los aspectos de una misteriosa unidad." (199) Para Jung, sin duda la simbólica del inconsciente y no pocos síntomas del hombre contemporáneo delatan esa nostalgia, de manera tal que la antropología tradicional proporciona rasgos fundamentales a nuestro modelo.

Ahora bien, no existe una equivalencia entre las múltiples fórmulas de la **coincidentia oppositorum** por cuanto no se desemboca en un mismo modo de ser. La mayor diferencia puede observarse entre la androgenización espiritual, por ejemplo el **jivan mukta** o la libertad y la beatitud del que ha encontrado el reino en su propia alma y, por el otro la indistinción primordial propia del caos y la "confusión de los sexos", obtenida mediante

la orgía. En término jungianos diríamos que este último caso es regresivo y supone una identificación con el inconsciente mientras que la androginización espiritual es progresiva (o, si se quiere, progresivo-regresiva) y responde al proceso de individuación. La contribución junguiana consiste, entonces, en constatar tal memoria íntima, recóndita, de la **coincidentia oppositorum** y, a la vez, el impulso de su anhelo en los procesos inconscientes -o mejor, 'psíquicos'-del hombre contemporáneo. Esa memoria íntima, que es a la vez anhelo e impulso, refleja una de sus más asombrosas paradojas de esta antropología, pues la temporalidad (o intemporalidad) de lo inconsciente se presenta como lo pasado y, a la vez lo presente/futuro: "...todo ha ocurrido ya [en el inconsciente] y todavía no ha ocurrido, ya está muerto y todavía no ha nacido. Estas manifestaciones igualmente paradójales pintan la potencialidad de los contenidos inconscientes. De un lado, en cuanto se trata de algo comparable, es objeto de nuestro recuerdo y nuestro conocimiento y por tanto hace tiempo que ha pasado; hablamos entonces de 'residuos de concepciones míticas primitivas'; del otro, por manifestarse como una irrupción inesperada e incomprensible, es lo 'nunca ocurrido aún', algo totalmente 'singular, nuevo y venidero'." (200) A Jung le interesaron particularmente las amplificaciones correspondientes a la tradición del hombre occidental, quien al haber perdido su relación viva con los símbolos del inconsciente, debido a una unilateralización de la conciencia vive esas

"irrupciones inesperadas" como enfermedades. "... en verdad, opinamos que debemos sentirnos halagados de haber alcanzado ya esas alturas de claridad, pues parece uno haber dejado tras sí hace tiempo tales fantasmas de dioses. Pero lo que hemos superado son sólo los fantasmas de las palabras, no los hechos psíquicos que fueron responsables del nacimiento de los dioses. Estamos todavía tan poseídos por nuestros contenidos anímicos autónomos como si éstos fueran dioses. Ahora se los llama fobias, obsesiones, etc.; brevemente, síntomas neuróticos. Los dioses han pasado a ser enfermedades, y Zeus no rige más el Olimpo, sino el **plexus solaris** y ocasiona curiosidades para la consulta médica, o perturba el cerebro de políticos y periodistas quienes, involuntariamente, desencadenan epidemias psíquicas." (201)

La simbólica de la androginia en Occidente no permaneció ajena a esta degradación simbólica, tal como puede advertirse en el decadentismo inglés y francés de la segunda mitad de siglo, en donde : "No es percibido [el andrógino] como la aparición de un nuevo tipo de humanidad, en el cual la fusión de ambos sexos habría producido una nueva conciencia, apolar, sino como una supuesta perfección sensual como resultado de la presencia activa de los dos sexos." (202) Desde el punto de vista junguiano este concretismo sexual que culmina en ese período pero que, sin alcanzar tal degradación, se remonta a los antiguos alquimistas, reduce el símbolo del andrógino al de un hermafroditismo grosero debido a un desconocimiento de la realidad arquetípica, que es

proyectada externamente con todo su carácter numinoso. De allí que el sí-mismo, en tanto arquetipo de unificación de opuestos, habría llevado en una de sus manifestaciones simbólicas "la impronta sexual desde siglos" y, más aún, al no haber sido debidamente asumido, habría conducido al propio Freud, heredero inconsciente de esta tradición, a hacer de la sexualidad "una especie de dogma religioso defendido con fanatismo." (203)

La androgenización espiritual, que aparece en autores del siglo XIX, tales como Balzac, Peladan y en el romanticismo alemán (Ritter, von Humboldt, Schlegel, von Baader inspirado en Boehme) proponen con innumerables variantes, una androginia escatológica como restablecimiento de una situación de perfección original que se perdió luego de la caída. Pero Jung privilegió las fuentes occidentales de la antigüedad tardía, a saber pensadores medioplatónicos, neoplatónicos, neopitagóricos, hermetistas y, sobretudo, gnósticos cristianos y alquimistas (fuente ésta de Jakob Boehme según los estudios de Evola y de Koyré), quienes a partir de una reinterpretación del andrógino del Banquete de Platón, proponen la conquista de la perfección humana (que Jung prefiere limitar a una plenitud) imaginada como una unidad sin fisuras, reflejo de la perfección divina, del Todo-Uno (204), mediante una descripción y análisis minuciosos de sus diversas etapas a través de sus movimientos simbólicos. No nos corresponde seguir los análisis que Jung realiza en este sentido en **Psicología de la Transferencia** y, sobretudo, en

Mysterium Coniunctionis, cuyo subtítulo : "Una investigación acerca de la separación y síntesis de los opuestos psíquicos en la alquimia", pone en claro que esa extensa obra está abocada a presentarnos con todos los matices posibles, las tensiones entre anima y animus y, a la vez, entre anima/animus y el sí-mismo, simbolizadas fundamentalmente por una hierogamia, que genera una serie de símbolos correspondientes al sí-mismo, a saber, el Anthropos, andrógino, la estatua, el mandala. Veamos aunque más no sea de modo esquemático la comparación entre la secuencia de las transformaciones psicológicas y el simbolismo alquímico, en donde podrá apreciarse la aparición de los arquetipos en continuidad, en una suerte de relación de "fusión" entre ellos, de manera tal que la hierogamia que en principio es una relación anima/animus se resuelve como sí-mismo (hermafrodita-andala):

Secuencia de cambios

Simbolismo Alquímico/ psicológico

- | | |
|--|---|
| 1) Estado de confinamiento en el yo con dominante la enfermiza. (yo/sombra) | Rey enfermo, debilitado por edad, a punto de morir, |
| 2) Ascenso del inconsciente y/o descenso del yo al al inconsciente.
(Fusión del ego en la | Desaparición del rey en el cuerpo de su madre, o su disolución en agua. |

sombra/anima y primer
hierogamia anima/animus
de tipo incestuoso/regresiva)

- | | |
|---|--|
| 3) Conflicto y síntesis con-
conciente/inconsciente.
(Hierogamia anima/animus
celeste) | Embarazo, l echo de enfermo,
síntomas, despliegue de
colores. superior/progresiva/ |
| 4) Formación de un nuevo
dominante; símbolos
circulares (ej. mandala)
del sí-mismo | Hijo del rey, hermafrodita,
rotundum. |

(20 5) (Mysterium Coniunctionis, GW XIV # 523)

El mismo simbolismo del **Anthropos** y del andrógino como **homo rotundus**, nos ha conducido al símbolo del círculo o la esfera como totalidad psíquica, más precisamente al **mandala** (lit.skr. 'círculo'), para Jung uno de los símbolos más elocuentes del sí-mismo, por cuanto proporciona innumerables matices significativos para acceder a su comprensión. Giuseppe Tucci, budólogo y tibetanólogo, uno de los más destacados orientalistas de este siglo, en su obra ya clásica dedicada al mandala **Teoría e pratica del mandala. Con speciale riguardo allá moderna psicologia del profondo**, (206) caracteriza al mismo, por una parte, como un "cosmograma" y, por la otra, como un

"psicocosmograma". Es "cosmograma" porque representa el universo entero en su esquema esencial, en su proceso de emanación y reabsorción; expresa tanto el orden espacial del universo, cuanto el temporal que se desarrolla en torno a un principio esencial simbolizado por un **axis mundi**, sobre el cual se afianza el cielo y que hunde sus bases en el misterioso subsuelo. Es, en principio, un símbolo y una concepción panasiáticos, que expresan claramente las **zikurraṭ** asirio-babilónicas, el esquema de la ciudad imperial de los reyes iraníes y la soberanía del **cakravartin**, el monarca universal de la tradición indo-budista, para limitarnos a algunos rápidos ejemplos. Pero es en el budismo en donde se extrema una tendencia, ya presente en el hinduismo, que consiste en una "interiorización" (semejante a la del *Anthropos*) de este simbolismo. La **stupa** - y la **pagoda** de ella derivada - , de estructura mandálica es, a la vez, símbolo del microcosmos y macrocosmos; por otra parte, el ingreso en el templo mandálico, de acuerdo con determinadas reglas prescriptas, se lleva a cabo mediante una **circumambulatio** que el devoto realiza con conciencia como un recorrido por el mecanismo del mundo, para finalmente acceder, transfigurado, al **sanctum sanctorum** , identificándose con el centro del mundo. Este mandala y este recorrido mandálico, ya no se limitan a representar el orden del mundo y a constituir un "cosmograma" en donde se asienta el orden social, sino que refleja el movimiento interior realizado por

una persona humana y supone un compromiso ético y espiritual individual, independientemente de que en contexto indio (budista, hinduista, aún jaina) la última naturaleza del hombre se diluya en el Absoluto (en el Brahman hinduista) o en una suerte de vacío primordial (en el **sunyata** budista). Ya el hinduismo había expresado desde muy antiguo esta doble simbología a través de la flor de loto que por una parte expresa la creación en sentido amplio, generalmente la simiente primordial de las aguas cósmicas, como en el caso del mito de Brahma que surge del ombligo de Narayana; yaciendo sobre aquellas aguas, siendo el loto la tierra sobre aquellas aguas y, por el otro, el loto como símbolo del otro nivel que se revela en el centro del espacio misterioso (akasa) en el interior del corazón. (207) Por ello, dirá Tucci:” El mandala ya no es más un cosmograma, sino un psicocosmograma, el esquema de la desintegración de lo uno a lo múltiple y de la reintegración de lo múltiple a lo uno, a aquella conciencia absoluta, entera y luminosa, que el yoga hace brillar nuevamente en el fondo de nuestro ser.” (208) Puede agregarse que estas tradiciones reconocen este doble movimiento; así en China, Japón y Tibet hay básicamente dos tipos de mandalas: el **garbha-dhatu** (skr. ‘mundo-útero’, japonés **taizo-kai**) en el cual el movimiento es desde el uno a lo múltiple y el **vajra-dhatu** (skr. ‘mundo diamantino’ o ‘del rayo’, japonés **kongo-kai**), de lo múltiple a lo uno.

Tucci reconoce que es mérito de Jung el haber descubierto que

estas formas mandálicas responden a una legalidad intrínseca a la psique y que, aunque sus variantes son ilimitadas, manifiestan estructuras geométricas típicas que nos excusamos de detallar aquí. Se trata de una formación simbólica que Jung constató en los sueños y en las producciones vigílicas de sus pacientes y que responde a un proceso espontáneo que apunta a un intento de compensar, detener o contener un proceso regresivo de disociación de la personalidad o, por el contrario, de suscitar un proceso progresivo, de integración, propio de la individuación. El mandala, más alejado de las concreciones somáticas y erótico-sexuales, suerte de "símbolo a la segunda potencia" según Durand, (209) "...es -escribió Jung- siempre una imagen interior que se construye paulatinamente mediante la imaginación activa" (210) y por una parte," acaece en condiciones de disociación psíquica o desorientación, por ejemplo en el caso de niños de entre ocho y once años cuyos padres están o por divorciarse, o en adultos que, como resultado de una neurosis y su tratamiento, son confrontados con el problema de los opuestos en la naturaleza humana y están en consecuencia desorientados; o asimismo en los esquizofrénicos cuya visión del mundo se ha tornado confusa, debido a la invasión de contenidos incomprensibles del inconsciente." (211) y, por la otra, en momentos claves del proceso de individuación. Trátase de una suerte de un proceso de "autocuración" en los casos mórbidos o de integración de los nuevos contenidos que se le hacen presente al yo ,pues "...la

imagen circular de este tipo compensa el desorden y la confusión del estado psíquico, a través de la construcción de un punto central al cual todo está vinculado o por un arreglo concéntrico de una multiplicidad desordenada y de elementos contradictorios e irreconciliables." (212)

Esta constatación empírica de las formas mandálicas y, la verificación de su significación, surgen en el curso de las investigaciones junguianas previamente a su estudio de los mandalas orientales. Jung no pretende ni "orientalizar" la psique, ni adherirse a la metafísica oriental. En primer lugar porque, como ya se dijo, las formas simbólicas son "fenómenos" y su significación se torna patente inicialmente a partir de las amplificaciones personales y de las tomas de conciencia y, en general, a través de las transformaciones operadas en la personalidad. En segundo lugar, porque la integración planteada por Jung se limita a una tendencia a la actualización de la personalidad total que, aunque tiene un alcance religioso, no implica necesariamente una identificación con el principio cósmico o supracósmico como ocurre en las concepciones orientales. En tercer lugar, porque Jung constató que estos símbolos no se limitan al Oriente sino que se encuentran en todas las tradiciones religiosas. En todo caso el Oriente tiene el mérito de haber estudiado detenidamente sus significaciones y de haberlas "ampliado" a través de prácticas meditativas.

Con relación al mandala del hombre moderno ,] señaló en

Psicología y religión que, en general, se distingue del mandala religioso tradicional oriental o cristiano pues, por una parte, parece expresar "...una cierta actitud que no podemos menos que llamar religiosa, en tanto ésta supone "...una relación con el valor supremo o más poderoso..."(213) pero, por la otra : "...en él no hay divinidad alguna ,y tampoco se alude a ninguna sumisión o reconciliación con una divinidad. **_Parece que el lugar de la divinidad hállese ocupado por la totalidad del hombre.**" (214) En efecto, en vez de expresarse en un lenguaje sacralizado de esta índole : "...ha hecho las paces con Dios, ha sacrificado su voluntad propia sometién dose a la voluntad divina", ahora puede resumirse la experiencia (o aquello que las personas comunican en su amplificación) "... retornaron hacia sí mismos: pudieron volver a aceptarse ; fueron capaces de reconciliarse consigo mismos."(215) Ahora bien, si retomamos aquí las objeciones de Buber, de las cuales nos ocupamos más arriba, contra lo que este autor sugiere, lo antes señalado no supone una adhesión de Jung a esta tendencia de la actitud moderna, sino una constatación de la misma. No se trata aquí de un inmanentismo o de un psicologismo de Jung, sino en todo caso de la descripción de un "síntoma" de la época. Por ello, cuando Buber objeta que, en realidad, la lectura correcta de la situación del "hombre moderno" no consiste en que "...niega un Dios trascendente; simplemente vive sin El. Ya no conoce lo Irreconocible; ya no necesita aparentar que Le conoce. En Su lugar, conoce el alma o, mejor

dicho, el ser propio." (216) ,no está contradiciendo, contra lo que él piensa, a Jung; simplemente no está considerando que la lectura junguiana **aporta** una hipótesis explicativa de los mecanismos psicológicos del proceso que media entre la afirmación de un Dios trascendente, su negación y el conocimiento de la propia alma o ser propio. Buber, por otra parte, que con todo derecho está decidido a emitir juicios de valor -aunque confunda por así decirlo la enfermedad con su diagnóstico- no parece interesarle la valoración de ese encuentro con el alma y el ser propio; simplemente la descalifica porque ,sin discusión, parece conducir inexorablemente a la negación de Dios y, en definitiva -aunque Jung lo niegue-, a la deificación del hombre. Precisamente, este es el punto de vista, el del alma, en el cual se ubicó Jung y ninguna crítica de este autor puede desconocerlo, so pena de objetar lo que allí no se afirma. Pero hay más; pues, como ya se explicó en su momento, dentro de la teoría y práctica junguianas la integración de los opuestos, en suma, la individuación es un máximo valor. Por ello, la pregunta que cabe formularse es, cuál es el significado y el valor de estos mandalas modernos en términos del proceso de individuación? Y, desde nuestro punto de vista, no podemos más que reiterar nuestra pregunta: qué objetividad suponen y qué concepto de hombre se corresponde con esa objetividad? Encontramos en Jung por una parte una doble valoración, respectivamente negativa y positiva de estos mandalas y ,por la otra, una correlación con su

interpretación de la "muerte de Dios". Esta doble valoración, a nuestro entender y, en parte, siguiendo a Vazquez, responde en realidad a dos momentos del proceso de individuación. En un primer momento, como consecuencia de un mundo desacralizado que ha perdido la fe y que ya no vive los símbolos religiosos:" La experiencia formulada en el mandala moderno -escribió Jung-es típico de los hombres que no saben ya proyectar la imagen divina. En razón del retiro e introyección de esa imagen hállanse amenazados por la inflación y la disolución de la personalidad." (217), es decir, por una inflación identificadora que suscita la megalomanía y, en definitiva, una "personalidad mana" o bien una irrupción psicótica, ya sea como alternativa a lo anterior o como su consecuencia enantiodrómica. Jung consideró que esto que se constata a nivel individual parece formar parte del **Zeitgeist**, signado por la "muerte de Dios". A los errores del materialismo y del psicologismo que sustituyen los valores religiosos por otros, siguen "...los modernos iconoclastas [que] no saben en nombre de quien destruyen los viejos valores." (218) Nietzsche fue, en este sentido, una suerte de "profeta" de esta "muerte de Dios" : "Cuando Nietzsche dijo 'Dios ha muerto', enunció una verdad válida para la mayor parte de Europa. Los pueblos sufrieron su influencia, no porque verificaran tal hecho, sino porque constituyó la reafirmación de un hecho psicológico generalmente extendido. Las derivaciones no tardaron en hacerse notar: el oscurecimiento y la confusión por los 'ismos', y la

catástrofe." (219) Pero, precisamente su carácter "profético" radica, según Jung, en que la peculiar interpretación nietzscheana de la expresión hegeliana, de alguna manera anticipa esa catástrofe, pues se trata de alguien que al no ser ateo encarna trágicamente la muerte de Dios. No podemos seguir aquí en detalle los análisis que Jung realiza al respecto en su seminario dedicado al Zarathustra de Nietzsche, que ocupa mil quinientas páginas, pero el propio Jung nos proporciona una breve síntesis en **Psicología y religión**. Nietzsche tenía "una naturaleza demasiado positiva para soportar la neurosis atea propia de los habitantes de las grandes ciudades" (220), neurosis -puede agregarse- que permite desplazar a Dios en un ídolo (por ejemplo el dinero, el sexo o el poder o; como diría San Pablo "su dios es su vientre" ,Filip. III 19), aunque se acompañe inevitablemente de síntomas neuróticos que, por una parte, mantienen al hombre en una suerte de dolorosa mediocridad existencial y, por la otra, contienen una irrupción del inconsciente hasta que las situaciones límites lo permitan. Pero Nietzsche, no era indiferente a Dios porque su muerte no le fue indiferente. "Resultado de ello fue su escisión interior, y el sentirse compelido a personificar su otro 'sí mismo' por Zarathustra, o -en otras épocas- por Dionisio. En su enfermedad fatal firmó sus cartas como 'Zagreus', el Dionisos despedazado de los tracios. La tragedia de **Así habló Zarathustra** finca en que el propio Nietzsche, que no era ateo, convirtiéndose en Dios por haber muerto su dios." (221) Al haber extremado esta

"muerte de Dios", al haber consumado este crimen de los crímenes, la consiguiente deificación del propio ser lleva tarde o temprano a su propia muerte. Jung lo explica en términos psicológicos: "aquel a quien se le 'muere Dios', será víctima de la inflación." (222) Con lo antes señalado podemos retomar la problemática del mandala en el hombre moderno que, como se dijo, parece poder explicarse en dos momentos. Por una parte la ausencia explícita de contenidos religiosos refleja esta "muerte de Dios" o, al menos, esta ausencia de Dios y, por ende, puede llevar directamente a la inflación del yo antes aludida y su consiguiente desintegración. No obstante, el símbolo contiene a la vez una fuerza "curativa" : "Por eso, las delimitaciones redondas o cuadradas del centro tienen por finalidad la erección de muros protectores o de un **vas hermeticum** que evite una irrupción o 'desmoronamiento.' (223) de la personalidad. Esto, en un primer tiempo anticipador, es como en el recinto sagrado, el **temenos** de los antiguos templos : "...el círculo protege o aísla un contenido o proceso interior que no ha de mezclarse con las cosas de afuera. Así el mandala repite, en forma simbólica, medios y métodos arcaicos que antaño constituyeron realidades concretas", cuando antes de la "muerte de dios" y -desde el punto de vista psicológico- por otra disposición del yo," el morador del **temenos** era Dios". Ahora, en cambio, "...diríase que el hombre mismo, o su más íntima alma, es el prisionero o habitante protegido del mandala..." ; al no poder el sí-mismo proyectarse en

una existencia autónoma o 'encarnarse' en ella," crea la idea de un hombre deificado o divino, encarcelado, escondido, protegido, casi siempre privado de su personalidad y representado por un símbolo abstracto." (224) Este es, sin embargo, un momento crítico porque se presta a una actitud inflacionaria, de tal manera que el yo se identifique con ese "hombre deificado" y se deifique a sí mismo. Buber cree que Jung aceptó esta deificación del hombre cuando en realidad, así entendida, es una consecuencia no deseada pues se trata en realidad de todo lo contrario, de una suerte de "aprisionamiento" de lo superior en lo inferior. Para que este momento opere anticipatoria y protectoramente, debe seguir un segundo momento en el cual el mandala expresa y, en gran medida efectúa o ayuda a efectuar, una transformación unificadora de la personalidad total, un proceso humanizador y espiritualizador expresado en el mandala como "dios interior" o la "imagen divina". "...el mandala simboliza el ser divino que dormido hasta el momento hallábase [simbólicamente] escondido en el cuerpo y ahora extraído y vivificado, o el recipiente o lugar donde ocurre la transformación del hombre en ser divino." (225)

Esta transformación del hombre en ser divino, siguiendo nuestros anteriores desarrollos admite dos interpretaciones opuestas, pero en ningún caso debe entenderse como una deificación del hombre o como un inmanentismo. Por una parte, puede interpretarse desde una perspectiva monoteísta-personalista a saber, cristiana, como la recuperación del alma como imagen de Dios; así el ser

divino dormido es, por un lado, la personalidad disociada que no refleja su verdadera naturaleza de filiación divina y que, por el otro lado, no se abre al encuentro con la trascendencia. Por otra parte, puede interpretarse desde una perspectiva panteísta o mejor panenteísta-impersonalista como un descubrimiento de que la última naturaleza del hombre es divina. Hasta cierto punto, en la teoría psicológica junguiana cabrían ambas alternativas antagónicas (con innumerables matices intermedios), si bien ya hemos presentado las razones por las cuales, desde el punto de vista del modelo antropológico privilegiamos la alternativa personalista. En este sentido, la individuación describe al hombre o mejor aún al sí-mismo, al hombre total como **imago dei**, precisamente el significado que Filón de Alejandría otorgaba al concepto de "arquetipo" que reside en el hombre y lo moldea a semejanza de Dios. Es por ello que, desde nuestro punto de vista, el arquetipo propiamente dicho es el sí-mismo y cada arquetipo una modalidad del primero.

Al comienzo de la Primera Parte, señalamos que desde el punto de vista junguiano la distancia entre 'la certidumbre de sí' y la 'verdad de sí' se expresa junguianamente por el proceso de individuación. El recorrido hecho nos permite afirmar que no sólo se inscribe allí el inconsciente, sino la síntesis alentada por el sí-mismo. Pero ahora, acaso, puede agregarse que se reconoce en esa 'distancia', dos niveles o, si se quiere dos 'distancias'. Una 'distancia' que podemos calificar de 'psíquica' o, más aún, de

'óntica' entre el yo y el sí-mismo que se despliega en la individuación y se acorta en el curso de una doble temporalidad horizontal 'interna/externa' y, por ello, 'espiralada' que, por una parte recorre de manera convergente las formas arquetípicas y, por la otra, enlaza exterioridad e interioridad. Y, por otro lado, una distancia ontológica -o quizás debiéramos decir metafísica- entre el sí-mismo como imago y su fuente, Dios mismo, que por otra parte es un principio actuante ya sea porque está desde el origen como agente de ese 'typos', ya porque intervenga irrumpiendo así la eternidad en la temporalidad humana. Esto último excede los límites de nuestro modelo antropológico, pero no así la presencia de esas dos distancias inconmensurables entre sí pero que, acaso inexplicablemente, se tocan. Puede afirmarse, sin embargo que, de este modo, cada **imago dei** es única y, tornándose aún más singular, accede a una mayor singularidad y, a la vez, refleja más plenamente la de origen.

No podemos dejar de referirnos al concepto de sincronicidad que es sin duda fundamental para completar y ampliar nuestro modelo antropológico. Se trata quizás de uno de los conceptos más osados de la teoría junguiana y, pese a su alcance transdisciplinario y filosófico, fuera de un círculo de destacados científicos y pensadores, los físicos Pauli, Jordan, Reeves, Bohm, el biólogo Etter, el neurofisiólogo Pribram, el filósofo M. Cazenave, entre otros, no ha sido tenido en cuenta.

Jung remite la génesis de su concepto de sincronicidad al

temprano estímulo recibido de parte de Albert Einstein quien, en ocasión de varios encuentros entre los años 1909 y 1913, cuando éste último se hallaba elaborando su teoría de la relatividad, le hizo reflexionar acerca de cuál podría ser el lugar de la psique dentro de una posible relatividad tiempo-espacio." Más de treinta años más tarde-escribe Jung-, este estímulo llevó a relacionarme con el físico Profesor W. Pauli y a mi tesis de la sincronicidad psíquica." (226) Con el propósito de despejar algunos malentendidos, quisiéramos dejar sentado que el estímulo proporcionado por la física y el diálogo con ella emprendido no debe entenderse como una simple e ingenua (por no decir torpe) extrapolación de una concepción física a una concepción psicológica, ni inversamente, como una suerte de concepción psicologista de la física. Así, puede resultar peligroso afirmar con Peat que "Su concepto de la sincronicidad tuvo su origen en la unión entre los planteamientos de la física y la psicología"(227), pues obviamente la génesis histórica o psicológica de un concepto no debe confundirse con su fundamentación. Podemos presentar tres razones para ello. La primera, que es sin duda la razón fundamental, consiste en que este concepto es, al menos en principio, un concepto empírico, como advirtió el mismo Jung (228) que ordena fenómenos clínicos y cotidianos observables desde la perspectiva psicológica. Su misma definición así lo da a entender : "Sincronicidad por lo tanto significa las ocurrencias simultáneas de un cierto estado psíquico con uno o más

acontecimientos externos, que aparecen como paralelos significativos del estado subjetivo momentáneo-y, en ciertos casos, vice versa." (229) Nuestro desarrollo posterior aclarará más el alcance de esta definición. La segunda razón radica en que, siguiendo su método de la amplificación, Jung corroboró que la sincronicidad es arquetípica, por cuanto por una parte, a ella responde mayormente la mentalidad primitiva y, por la otra, algunas tradiciones la hacen explícita en elaboraciones muy sutiles como es el caso del taoísmo. De hecho, Jung introdujo por primera vez el término en 1930 en un trabajo en conmemoración del gran sinólogo Richard Wilhelm, traductor del **I Ching**; vuelve a mencionarlo en 1935 en las "Tavistock Lectures" en Londres, también en relación con el taoísmo y presenta su primer desarrollo del tema en el Prólogo a la versión inglesa que Baynes hace de la traducción de Wilhelm del **I Ching** en 1950. Pero, sin duda, la primera presentación formal de su concepción, que se integra con su teoría y, sobretudo, con el concepto de individuación, aparece en su conferencia de Eranos de 1951 "Über Synchronizität", que publica ampliada y corregida al año siguiente bajo el título "Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge", en un volumen titulado **Naturerklärung und Psyche** junto con una colaboración de Pauli.(230) Con esto llegamos a nuestra tercera razón, pues en este trabajo seminal, pero a la vez embrionario, además de considerar las diversas fuentes antes mencionadas y detenerse en los precursores

occidentales de este concepto, **completa** (pero no **funda**) su modelo teórico de la sincronicidad con el aporte de la física o, más precisamente con ciertos esquemas que surgen de sus diálogos con Pauli y que intentan satisfacer "...por una parte los postulados de la física moderna, y por el otro los de la psicología." (231) No nos cabe decidir hasta qué punto "la física moderna" que se debate en complejas discusiones epistemológicas aceptaría estos esquemas; es sabido que el principio de exclusión, por tratarse de un principio de orden acausal se asemeja al principio de sincronicidad; ésto junto con el esquema antes mencionado interesó a algunos pocos físicos de nota, pero mantuvo indiferentes a la mayoría y, por la otra, la problemática parece exceder las ciencias particulares pues reclama un abordaje epistemológico y, en suma, filosófico.

Como a nosotros nos cabe exclusivamente un abordaje filosófico-antropológico, nos limitaremos a desarrollar aquello que entendemos puede constituir un aporte en este sentido.

En principio, la sincronicidad definida como una coincidencia significativa en el tiempo, presenta tres formas:

1) La coincidencia de cierto contenido psíquico, subjetivo, con un acontecimiento objetivo correspondiente que se percibe ocurriendo simultáneamente.

2) La coincidencia de cierto contenido psíquico, subjetivo, que luego se descubre que coincide o refleja más o menos fielmente a un acontecimiento objetivo que ocurrió más o menos

simultáneamente, pero a distancia.

3) La coincidencia de cierto contenido psíquico, subjetivo , con un acontecimiento objetivo futuro.

A nuestro entender no deben reducirse los fenómenos sincronísticos al ámbito de la parapsicología; éste ha sido otro de los malentendidos que no sólo ha contribuído a generar ciegas adhesiones y rechazos a esta concepción, sino también a oscurecer el significado fundamental de la misma. En principio, un fenómeno sincronístico no es necesariamente un fenómeno parapsicológico; al menos la parapsicología descartaría como tal a la mayoría de los mismos, muchos de ellos propios del proceso de individuación, pues su propiedad fundamental que es el descubrimiento de un sentido transformador para el hombre y su lugar en el mundo, escapa a sus métodos cuantitativo-estadísticos y, en definitiva, excede a la misma psicología pues abre un horizonte extrapsíquico de incumbencia filosófico-antropológica como intentaremos destacar. Las referencias que Jung hace en este contexto a las investigaciones parapsicológicas más autorizadas de su época (Richet, Rhine etc.) simplemente sirven para reafirmar sobre una base empírica cuantificable la existencia de determinados fenómenos y algunas de sus características que él mismo constata con independencia de la mencionada disciplina dentro de su propio campo de investigación empírica. Más aún, el concepto de sincronicidad que, como se dijo, es un concepto empírico, se elabora con independencia de la parapsicología que,

por otra parte, para Jung cae en el error de limitarse a una explicación causalista. Si desde este punto de vista, ordenamos las referencias de Jung relacionadas con las investigaciones parapsicológicas, podríamos agrupar de la siguiente manera las contribuciones que Jung le reconoció,- pero de las que no depende totalmente-;

1) El método estadístico permite afirmar la existencia de algunos fenómenos parapsicológicos, con una probabilidad mayor a la de muchas áreas de las ciencias naturales. Basta mencionar un ejemplo; los experimentos relacionados con la ESP llevados a cabo por S.G. Soal & K.M. Goldney dieron como resultado una probabilidad de uno en 10 elevado a la 35, número equivalente al número de moléculas en 250.000 toneladas de agua. No obstante, Jung no desconocía que se trata de una mera "verdad estadística", que no da cuenta de la cualidad del fenómeno ni lo explica, pero al menos, demuestra la alta probabilidad de que tal fenómeno 'parapsicológico' exista.

2) Rhine fue uno de los primeros investigadores en constatar que los resultados decaen cuando los sujetos sometidos a la experimentación pierden interés.(232)

3) Los experimentos demuestran que los fenómenos no están influidos por el espacio y el tiempo; pues, surge de las estadísticas que espacio y tiempo son variables independientes de los resultados.(233)

De todo esto surge claramente que, aunque las tres formas

descriptas más arriba para la sincronicidad describen también algunos de los así llamados fenómenos parapsicológicos, la "verdad estadística" no puede dar cuenta del carácter único y fundamentalmente **significativo** de los fenómenos sincronísticos. Las investigaciones junguianas, su marco teórico y su trabajo de campo, le permiten por una parte agregar que el interés como determinante para el éxito de los experimentos parapsicológicos se debe a la importancia de la afectividad que supone, por lo tanto, que "un arquetipo está en un estado de excitación" (234) y que, en definitiva, en ocasiones alcanza un carácter numinoso. Sin duda, no son pasibles de investigación experimental, ni de cuantificación, los fenómenos propios del proceso de individuación que son espontáneos y únicos. Estos fenómenos, llevan al hombre, como mínimo, a sentir que esto "no puede ser casual" (235) pero, más allá de ello, le hacen patente un sentido que, si es apropiado, es 'curativo' en el sentido ya apuntado del término, y amplía su horizonte existencial.

En consecuencia, la alusión junguiana a los fenómenos parapsicológicos en definitiva debe tomarse como un mero recurso experimental, para que pueda advertirse que aquello que en algunos casos se denomina "azar", a saber "... el encuentro de una causalidad externa y una finalidad interna"(236) revela un nexo -o mejor diríamos un "plexo"- de significaciones que constituye la situación del hombre en el mundo, no entendida como un mundo meramente natural sino como un mundo de

sentido.

"La sincronicidad -afirmó Jung- postula un significado [o 'sentido' = **Sinn**] que es **a priori** en relación con la conciencia humana y aparentemente existe fuera del hombre." (237)

El sentido responde asimismo a un orden que ya claramente no es subjetivo, que no se limita a la psique, sino que lo trasciende. Se trata por una parte de un orden universal arquetípico, pero que se expresa a través de la singularidad de las situaciones humanas.

Este arquetipo "excitado" que hasta ahora daba solamente cuenta de fenómenos psíquicos y mantenía a la teoría junguiana (más allá de las objetividades que ella reclama) en la inmanencia de la psique, ahora la excede abiertamente. Jung asumió así plenamente una causalidad final, pues si antes lo sugería tanto la función compensatoria cuanto la prospectiva del inconsciente, ahora la misma se tornaba definitiva a la luz de los fenómenos sincronísticos:" Las causas finales,...,postulan un **preconocimiento de algún tipo**. Ciertamente no un conocimiento que puede conectarse con el yo y, por ende, no un conocimiento consciente tal como lo conocemos, sino más bien un conocimiento 'inconsciente' autosubsistente que preferiría llamar 'conocimiento absoluto'." (238) Jung reintrodujo aquí una causalidad final que debe atribuirse al arquetipo y, máximamente, al sí-mismo que es así causa formal-final y en consecuencia causa eficiente. Se trata entonces de negar la causalidad para luego volver a reintroducirla? Nosotros entendemos, en primer lugar,

que la causalidad que Jung rechazó -al menos para dar cuenta de estos fenómenos- es la causalidad mecanicista que no explica el carácter fundamental de estos fenómenos que es el sentido que en ellos se revela. No está exento de este error ni la parapsicología que tiende a explicar los fenómenos postulando para ello la transmisión de una energía aún desconocida ni el pensamiento primitivo que, aunque en parte capta el sentido a través de los conceptos de simpatía o correspondencia, termina por lo general postulando una suerte de "causalidad mágica". En suma no se trata de descartar la causalidad "horizontal" sino de admitir su insuficiencia para dar cuenta de la situación humana y, por ello, la necesidad de complementarla con la sincronicidad.

Esto no descarta la postulación metafísica de un principio causal único, pero Jung afirma que ello escapa a la ciencia empírica.

Mientras el principio de causalidad afirma una conexión necesaria entre causa y efecto y describe una secuencia de acontecimientos, el principio de sincronicidad afirma la existencia de una conexión significativa y simultánea de dos o más acontecimientos. (239) "El punto de vista causal nos relata la dramática historia acerca de cómo D advino: se originó de C, que existió antes de D, y C a su vez tuvo un padre B, etc. El punto de vista sincronístico por otro lado trata de producir una imagen igualmente significativa de coincidencia. Cómo puede ocurrir que A', B', C', D', etc. aparezcan todos a la vez y en el mismo lugar? Acaece en primer lugar porque los acontecimientos físicos A' y B'

son de la misma cualidad que los acontecimientos psíquicos C'y D'y más aún porque todos son exponentes de una y la misma situación. La situación es considerada como que representa una imagen legible o comprensible" (240)

Como señala M. L.von Franz ,el modelo de pensamiento causal es lineal pues supone una sucesión de acontecimientos (A>B>C>D> etc.),mientras que en el modelo sincronístico los acontecimientos A'B'C'D' etc. se agrupan 'circularmente' en torno a un momento tx con sus cualidades específicas; de hecho están contenidos en el "campo" cualitativo del momento tx. (241)

Ahora bien, el hombre en tanto sí-mismo se revela instalado en el espacio-tiempo, en el mundo, **simultáneamente** de acuerdo con ambos modelos. De alguna manera es el hecho sincronístico el que pone en evidencia esta simultaneidad. Entendemos que una cita del propio Jung permite fundamentar lo afirmado por nosotros : "Los acontecimientos sincronísticos se basan en la simultaneidad de dos estados psíquicos diferentes. Uno de ellos es el normal y probable (es decir, causalmente explicable)y el otro, la experiencia crítica, es el estado que no puede ser deducido causalmente del primero." (242) Si nos remitimos a la estructura de la personalidad junguiana, podría afirmarse, a nuestro juicio, que la conciencia o el yo sigue un modelo causal, lineal y el sí-mismo o mejor aún, el sí-mismo apropiado por el yo, un modelo sincronístico. Jung admitió que la sincronicidad parece manifestar un inexplicable conocimiento **a priori** de una

situación en ese entonces desconocida. Nosotros creemos que es coherente afirmar que el 'sujeto' de esa ignorancia es el yo y que el 'sujeto' de ese conocimiento no puede ser otro que el sí-mismo. Pero antes de derivar de ello una conclusión de fundamental importancia antropológica, pues no debe olvidarse que en definitiva el sujeto es el mismo, cabría describir los factores de los cuales consiste para Jung la sincronicidad : "a) Una imagen inconsciente llega a la conciencia ya sea directamente (es decir, literalmente) o indirectamente (simbolizada o sugerida) en la forma de un sueño, idea o premonición. b) Una situación objetiva coincide con ese contenido." (243) A partir de esto cabría deducir a nuestro entender, de un modo esquemático, tres actitudes posibles. La primera, que podríamos denominar del "hombre primitivo" (y que es acaso también aplicable al psicótico) va a privilegiar la fuerza de la imagen inconsciente y, por ello, la conciencia más débil y obnubilada por el carácter numinoso de la experiencia, presa de un "abaissement du niveau mental", que se deja llevar por sus proyecciones, habitualmente ordenadas de acuerdo con las formas arquetípicas culturales. Así, el objeto de la proyección va a transformarse en una suerte de causa. En el otro polo, el "hombre civilizado" occidental promedio, con su conciencia unilateralizada (salvo en casos patológicos), intentará reprimir esas imágenes inconscientes y explicar la situación externa por una sucesión causal sin duda correcta, en parte como un recurso apotropeico para obviar el sentido no causal

'simultáneo' al presente. En un tercer caso, que es propio aunque no exclusivo del proceso de individuación, la conciencia mantiene su diferenciación pero apropia el sentido que revela y a la vez excede a la imagen inconsciente, produciéndose así una toma de conciencia.

El hombre revela entonces su auténtico estar en situación; es decir, un sentido que involucra al mundo y al prójimo y que reclama una determinada disposición conciente. Por ello, la peculiaridad de estos momentos privilegiados no lo aíslan, pero tampoco lo identifican con el medio circundante como ocurre con el hombre primitivo, redescubriendo así un espacio-tiempo humano altamente cualificado, único y significativo que propiamente puede llamarse, para utilizar la expresión de Cassirer "sitio".

Cabe entonces una suerte de corolario a lo antes desarrollado; pues el sí-mismo se revela como el 'sujeto' que anticipa la 'certidumbre de sí', para utilizar la expresión de Ricoeur, mediante el sentido que se torna patente en el simbolismo mal llamado inconsciente y/o en las coincidencias significativas. Decimos que la anticipa, aunque no sepamos si la posee, pero si nos limitamos a las tomas de conciencia de ese plexo de sentido antes descrito, sobrepuja a la conciencia, en la acepción junguiana del término, es decir, en tanto conciencia referida al yo. Si el sí-mismo es conciencia, en algún sentido más plena que la del yo, según lo dicho más arriba, cabría acaso relativizar aún

más, al menos desde el punto de vista antropológico el concepto de inconsciente. De hecho, en un trabajo de 1946, Jung no descartó la posibilidad de que el inconsciente, en definitiva, fuera un "supraconciente", aunque dejó la cuestión abierta. En una nota leemos : "Este 'supraconciente' me es contrapuesto especialmente por quienes están influidos por la filosofía india. Habitualmente no alcanzan a advertir que su objeción sólo se aplica a la hipótesis de un 'subconciente', término ambiguo que yo evito usar. Por otro lado mi concepto de inconsciente deja completamente abierta la cuestión de 'arriba' y 'abajo' pues abarca ambos aspectos de la psique." (244)

Como puede verse ,esta cuestión, aunque enriquece nuestro modelo antropológico según podrá verse más claramente en el próximo capítulo, queda en buena medida abierta.

Jung llevó al concepto de sincronicidad aún más lejos en su obra **Mysterium Coniunctionis**, publicada originalmente en dos etapas, 1955 y 1956, (con una tercera parte adicional a cargo de M.L. von Franz) (245) pues propuso designar con el término medieval de "**unus mundus**" la realidad unitaria y trascendente que subyace a la psique y a la materia. Los fenómenos sincronísticos que representarían actualizaciones esporádicas en el tiempo del **unus mundus** proveerían evidencia empírica de su existencia, aunque ésa sería sólo una de las formas posibles de un orden acausal. El mundo humano revela así su dimensión metafísica, pues está fundado en una unidad subyacente en donde

todas las antinomias están resueltas. Pero Jung reconoció aún al final de su larga vida, que se encontraba lejos de haber sondeado esas aguas abisales.

Por ello nos hemos limitado a constatar un concepto que excede nuestro modelo antropológico y que requeriría una labor de apropiación metafísica que supera nuestros propósitos actuales.

Capítulo 3

El espíritu en el hombre

En el Prólogo hemos dado cuenta de las razones por las cuales elegimos un breve diálogo con Max Scheler, a partir de su pequeña obra **El puesto del hombre en el cosmos**, que sintetiza su antropología filosófica. Prescindiremos de la discusión acerca de las modificaciones de importancia que Scheler introduce respecto de su obra anterior, ya que nuestro propósito no consiste ni en estudio, ni en una crítica de este autor, sino en un breve diálogo crítico con nuestro modelo antropológico, para así recapitular y definir con más precisión algunos de sus conceptos fundamentales, en particular el lugar del espíritu en el hombre y, finalmente, ubicar nuestro modelo "en perspectiva" respecto de la tradición de la antropología filosófica.

Por otra parte, esperamos asimismo poder dar cuenta del significado de la ocasional mención que Jung hace de Scheler. Jung reconoció el valor del intento del restablecimiento del espíritu por parte de Klages y Scheler, aunque los consideró limitados pues "ambos pensadores pertenecen a una época en que el espíritu ya no está arriba sino abajo, en que ya no es fuego sino agua." (1) En otras palabras, Jung rindió un homenaje a Scheler porque rescató el espíritu pero no lo comprendió o, al menos, no comprendió la presencia viva y actuante del espíritu en el hombre en toda su

dimensión, que incluye, por ejemplo, los estados afectivos, el eros que como se vio no sólo 'nivela' el intelecto, sino que de su adecuada interacción recíproca surge una auténtica espiritualización de la totalidad del hombre.

En diálogo con el modelo antropológico scheleriano, pretendemos aquí esclarecer fundamentalmente cuál es el lugar y la naturaleza del espíritu dentro del modelo junguiano y demostrar que éste último resuelve más satisfactoriamente que el primero las siguientes problemáticas:

a) Tiene la ventaja de mostrar la presencia del espíritu en los procesos psíquicos desde los grados más ínfimos del ser en el hombre, es decir, a partir de lo impulsivo/instintivo, sin necesariamente confundirse con ellos. La preocupación de Scheler por separar vida y espíritu, le impide demostrar cómo es que el espíritu, careciendo de energía, se vale satisfactoriamente del impulso vital o natural.

b) Descubre la presencia de lo imaginario como función sintética que unifica los grados psicofísicos (así como cuerpo y psique) y vehiculiza la labor del espíritu.

c) Si bien Jung no se ha detenido, como Scheler, en una caracterización filosófica del espíritu, surge de nuestro modelo junguiano que trasciende las caracterizaciones del propio Scheler según en parte ya se adelantó.

A) El drama humano

Scheler comenzó su obra con una descripción fenomenológica de los grados psicofísicos del ser, con el propósito de destacar el lugar privilegiado del hombre. Así, distinguió el impulso afectivo que el hombre comparte con la planta y el instinto, la memoria asociativa y la inteligencia práctica que comparte con algunos animales. Todo esto constituye lo que Scheler denomina la esfera vital del hombre, pero aquello que hace al hombre un hombre es el espíritu, que se opone y supera a toda vida.

Comencemos por considerar el impulso afectivo, grado inferior de lo psíquico según Scheler.

a) Es el grado ínfimo de lo psíquico, o sea, de lo que se presenta objetivamente (o por fuera) como "... 'ser vivo' y subjetivamente (o por dentro) como alma..." (2)

b) Carece de conciencia, sensación, representación: "Una mera 'dirección hacia' y " 'desviación de' (por ejemplo, de la luz), un placer y un padecer sin objeto, son los dos únicos estados del impulso afectivo" (3)

c) Revela no obstante un mínimo de intimidad, que los distingue claramente de los cuerpos inorgánicos.

d) Está adaptado a su medio de un modo inespecífico, aunque esta adaptación está al servicio de la vida del organismo.

e) Se trata de un "impulso dirigido hacia fuera", "extático", por carecer de reflexio, de anuncio retroactivo a un centro.

f) "...existe ya en la existencia vegetativa el fenómeno primordial

de la expresión, cierta fisiognómica de los estados internos: marchito, lozano, exuberante, pobre, etc." (4)

g) "Cada estímulo modifica el estado total de la vida de la planta mucho más que en el animal (...) Por eso es más difícil y no más fácil dar en la planta una explicación mecánica de la vida que no en el animal" (5)

Admitido todo lo anterior, no parece Scheler advertir que de sus propias premisas, puede derivarse otra conclusión que en principio no lo contradice, pero que no parece haber previsto. Scheler quiere salvar la intimidad de la planta, pero a la vez enfatizar su carácter mínimo que excluye sensación, conciencia, memoria etc, cosa que no es nuestra intención contradecir. Cómo se concilia esa intimidad, aunque mínima, con el carácter extático del impulso? Si el impulso afectivo se limita a un placer y padecer sin objeto - agréguese que determinado-, lo será en todo caso en concordancia con los procesos orgánicos de nutrición, crecimiento, reproducción; impulso afectivo y procesos orgánicos son parte de un mismo todo. En otras palabras, precisamente su mínimo de interioridad aproxima de tal modo las dos caras como se presenta lo psíquico, externamente como ser vivo, internamente como alma, que no pueden separarse de la organización del mundo vegetal. Esto concuerda con el carácter "expresivo", fisiognómico del mundo vegetal, propio de una intimidad que casi coincide con la exterioridad y, por el otro con el hecho de que cada estímulo modifique el estado total de la

vida, mucho más que en el animal. Los tropismos vegetales, por ejemplo, responden a "...movimientos generales de desarrollo en la planta" (6), afirmó Scheler y, de allí -agreguemos nosotros- su carácter inespecífico pero a la vez al servicio del organismo. Con esto no contradecemos a este autor, sino que derivamos una conclusión que no pudo deducir de sus premisas porque no terminó de integrar en una síntesis aquello que había analizado. Esta larga referencia al impulso afectivo puede parecer inatinerante si Scheler, que opuso radicalmente el espíritu a la vida, a lo psíquico, no considerara "...que lo mueve todo, hasta las alturas luminosas de las actividades espirituales, suministrando la energía a los actos más puros de pensamiento y a los actos más tiernos de radiante bondad." (7) e integrará al mismo en la naturaleza humana. Pero, precisamente aquello que no queda del todo claro es de qué manera lo psíquico-vital se pone al servicio del espíritu.

Según Scheler al hombre "llega la naturaleza entera" y ese oscuro impulso está en el trasfondo de toda sensación, percepción, representación. "Aún la sensación más simple es siempre función de una atención impulsiva, nunca mera secuela del estímulo. Al mismo tiempo, este impulso representa la unidad de todos los instintos y afectos del hombre, tan numerosos y variados." (8) Es por ello que el impulso es el sustrato, la raíz "...de esa primaria sensación de resistencia (...) y en especial la raíz de la unidad de la realidad y de la impresión de la realidad, que precede a todas

las funciones representativas..." (9)

Pero si ese impulso que se ha podido analizar en sus partes más simples es parte integrante del ser animado correspondiente y no mero resultado o accidente, es decir, si sus movimientos son no sólo parte integral de un todo, sino expresión de ese todo, podemos inferir que, aquello que expresa constituye una suerte de **eidos** que da cuenta plástica, icónica de la totalidad dinámica de su ser.

Y nuestro modelo junguiano, que también presenta en el trasfondo de la naturaleza humana una libido única, una única energía psíquica y vital a la base de los procesos psíquicos que se expresa como impulso, asume el carácter intrínsecamente imaginativo, sintético, de esa misma energía como expresión de la presencia actuante del espíritu. Y su concepto de la imaginación creadora, como pudo verse de inspiración neoplatónica, torna al ejercicio consciente de la imaginación, es decir, asistido por la cooperación comprometida del yo-consciente en un proceso de espiritualización que subyace en la vida misma del alma y de todo lo viviente. Así, para decirlo en términos neoplatónicos, este espíritu imaginativo (**pneuma phantastikón**) opera en todos los seres vivientes tornando a sus acciones en un despliegue de esa potencia imaginativa que, por una parte, los mantiene en su ser y, por la otra, los mueve de acuerdo con su propia potencialidad. Todos los seres vivientes siguen este orden impuesto por (o 'a través de') el espíritu

imaginativo; sólo el hombre es capaz de interferir o alentar este proceso fundamental. Un ejemplo elocuente de esto, lo aporta el propio Proclo : "...el heliótropo se mueve en tanto le es fácil moverse, y si se pudiese oír cómo golpea el aire, mientras gira sobre su tallo, uno se daría cuenta que mediante ese ruido ofrece una suerte de himno al Rey [sol], tal como una planta puede cantarlo." (10) Ejemplo, éste último, que para Proclo el hombre debería imitar, porque esa es la expresión de la potencia imaginativa presente en los seres más elementales y, máximamente, en el ser humano.

Scheler no fue ajeno al concepto de una suerte de "protofantasía", pero aquí no es asumida antropológicamente; sólo se limitó a mencionar el "desbordamiento de la fantasía" (11) que curiosamente es producida "por motivos fisiológicos", "desbordamiento que sigue su curso aún sin estímulos exteriores". Así, Scheler, se limitó a constatar un hecho ya descubierto por Freud, sin destacar su carácter espiritual y sin ni siquiera integrarlo en su concepción antropológica.

Para integrar más claramente la naturaleza imaginativa de la vida psíquica dentro de nuestro modelo antropológico, debemos retomar brevemente la relación que Jung establece entre instinto y arquetipo. (12)

De acuerdo con su concepción polar (o ,mejor, enantiodrómica) de la psique, Jung compara lo psíquico en general y el inconsciente colectivo en particular con el espectro de la luz. Del

lado infrarrojo las funciones psíquicas cambian en instintos y procesos fisiológicos y tienen un carácter más compulsivo. En el otro extremo, se encuentran los arquetipos, formadores de imágenes simbólicas que representan la forma y el significado de los instintos. Por tratarse de símbolos, los mismos hacen presente al instinto mismo y su significado de manera tal que pueda ser apropiado por las funciones superiores.

La imaginación, así entendida, es la forma que tienen las funciones superiores de la psique de comunicarse y asumir o conducir a los inferiores, aunque ésto mismo sea, quizás, resultado, como se dijo antes en clave neoplatónica, de una unidad previa abaracativa, en suma, de un espíritu imaginativo que orienta y abarca las funciones superiores e inferiores de la psique. De hecho, es la llamada "función trascendente" la que torna esto explícito en el proceso de individuación.

Nuestro modelo antropológico junguiano afirma con Scheler que la independencia, libertad o autonomía existencial constituyen propiedades fundamentales del hombre en tanto ser espiritual pero, a la vez, sostiene que éstas no alcanzan para dar cuenta del espíritu humano o del lugar del espíritu en el hombre, como en parte acaba de verse.

Para referirnos a la diferencia esencial entre el hombre y el animal, nos basaremos en la caracterización que Scheler hace del "drama del hombre" en oposición al "drama del animal", que

despliega en tres actos el meollo de la dinámica humana. Una comparación con el proceso de individuación junguiano permitirá descubrir convergencias y divergencias que precisarán aspectos de nuestro modelo y ,a la vez, lo pondrán en perspectiva respecto de otras concepciones antropológicas. Una primera referencia nos permite constatar afinidades entre ambos autores, pues el espíritu, desde su ser personal es definido por Scheler como una "forma de organización de actos" (13) (Ordnungsgefüge von Akten) ,que continuamente se realiza a sí misma a partir de sí misma.

El espíritu, aunque inobjetivable, puede ser captado a partir de un "recogernos" (sammeln) espiritualmente, y un "concentrarnos" en dirección del espíritu. (14)

Este proceso, así expresado, parecería dejar fuera lo que desde nuestra terminología Junguiana denominamos "personalidad total" ,pues quedaría fuera el ámbito de lo psíquico-vital. La total oposición del espíritu respecto de la vida parece atentar contra esto último, si bien no parece ser ésta la intención de Scheler. Scheler retomó en esta obra tardía, aunque con modificaciones respecto de obras anteriores, su preocupación por dar cuenta de las interacciones en la misma persona entre espíritu y vida; en la **Naturaleza y formas de la simpatía** esta interacción progresivamente espiritualiza a la vida y vivifica al espíritu. Scheler se opone, por ello, tanto al vitalismo, cuanto al intelectualismo que en nuestro siglo hipercerebraliza, racionaliza la vida y el mismo espíritu.

(15)

No obstante, en principio, a diferencia del modelo junguiano, se enfatiza el carácter unilateralmente trasmundano del centro espiritual del cual el hombre es poseedor y que lo torna superior al mundo, al cuerpo propio y a lo psíquico: "El hombre solo -en cuanto persona- es capaz de elevarse por encima de sí mismo -como ser vivo- y a partir de un centro situado, por decirlo así, más allá del mundo espacio-temporal, puede convertir todas las cosas, inclusive el mismo, en objeto de conocimiento." (16)

Con estas aclaraciones presentaremos ahora sucintamente el esquema del drama humano scheleriano y luego lo confrontaremos con nuestro modelo junguiano.

Frente al animal que, al estar "inmerso" en su ámbito, sólo puede retener y aprehender aquello que "...se halla dentro de los seguros límites e hitos que rodean la estructura de su medio" (17) ,el primer acto humano consiste en que "...la conducta es motivada por la pura manera de ser de un complejo intuitivo, elevado a la dignidad de objeto..." (18) El segundo acto consiste en reprimir o liberar a un impulso antes reprimido y el tercero en "...una modificación de la objetividad de una cosa, modificación que el hombre vive como valiosa en sí y definitiva." (19)

El hombre, a diferencia del animal que vive "extático" en su medio, se halla abierto al mundo.

Retomemos ahora este "drama humano" con mayor detalle.

Por una parte en esta obra Scheler nos presenta, aparentemente,

un cuadro relativamente optimista de la situación del hombre frente a la criatura menesterosa ,víctima de una caída esencial descrita en **De lo eterno en el hombre**;aquí, en cambio, el hombre es "compañero de lucha" del "Fundamento del Mundo" que en su ser interior aloja dos atributos opuestos y en tensión entre sí, el espíritu y el impulso. Si bien el impulso denota a veces un carácter demoníaco, Scheler se muestra optimista respecto de la capacidad del espíritu para resolver esa tensión.

En el primer acto, ese "complejo intuitivo" mencionado más arriba, opuesto a la resistencia propia, ya de alguna manera instala al hombre en esa oposición irreductible. Porque, partiendo de los supuestos schelerianos, ese mismo complejo intuitivo es una oposición a la inmediatez, a la resistencia de la existencia. De alguna manera, la reducción fenomenológica (que Scheler toma de Husserl con modificaciones) metodiza aquello que el hombre pone en práctica consciente o inconscientemente, a saber "...la anulación ficticia del carácter de realidad." (20) y que constituye "...el acto que define más propiamente al espíritu humano." (21) Ahora bien, obsérvese que, según como se entienda la índole de libertad que aquí conquista el hombre, puede significar un desgarramiento, pues por una parte, mediante su espiritualidad se abre a la objetividad de las esencias y anula la existencia y, con ella, la angustia existencial; para decirlo en otros términos el "Lebenswelt" sigue pugnando, la realidad misma fue abolida de modo ficticio (el mismo término 'ficticio' así lo indica).Scheler lo

sabe, pero su solución es aquí discutible pues una abolición ficticia, desrealizadora, no integra sino que reduce, en definitiva reprime lo psíquico y nos deja un hombre escindido. Para ello debemos completar lo expuesto con dos ideas poco desarrolladas en esta obra de Scheler pero imprescindibles; por una parte la conciencia de sí y la facultad de objetivar los procesos psíquicos y, por el otro la voluntad pura que es la que inactualiza al impulso afectivo. Integremos estos conceptos dentro de la dinámica del drama humano. Hemos ahondado el primer acto, hagamos lo propio con el segundo que consiste en la represión o liberación de un impulso reprimido.

En principio entendemos que, aunque Scheler se refiera a la represión, debemos incluir la sublimación, a menos que entendamos esta última como un caso particular de la primera. Por otra parte, más adelante en esta misma obra leemos que el hombre "...puede canalizar la energía -latente en los impulsos reprimidos-hacia el espíritu que habita en él. Esto es: el hombre puede sublimar la energía de sus impulsos en actividades espirituales." (22) De hecho, la sublimación explicaría el advenimiento de la humanidad (23) y todo el proceso de espiritualización. Ahora bien; cómo puede la voluntad que, por ser espiritual carece por definición de energía, reprimir o sublimar? Cómo puede objetivar el espíritu los procesos psíquicos; en particular el impulso afectivo que está a la base de la resistencia de la existencia, que es oscuro, inabordable, previo

a toda representación? De lo segundo hemos anticipado más arriba una respuesta a partir de nuestro modelo antropológico. Pero para Scheler la voluntad pura no enfrenta a las potencias impulsivas, porque un enfrentamiento (en definitiva una 'represión' en sentido estricto) las excitaría. La represión -en sentido scheleriano- y la sublimación han de ser efectuados por el espíritu en su forma de voluntad pura que inactualiza el impulso. El espíritu mediante la voluntad, a diferencia del primer Scheler (24) no interviene positivamente en la efectuación de lo real, pues se limita a dirigir y conducir : "Y esto significa exclusivamente que el espíritu presenta a las potencias impulsivas ciertas ideas, y que la voluntad suministra o sustrae a los impulsos -que necesitan existir de antemano aquellas representaciones que pueden realizar en concreto dichas ideas." (25)

Dado que hemos desarrollado ampliamente el proceso de individuación, no necesitamos abundar demasiado para compararlo con el drama humano scheleriano y así destacar convergencias y divergencias. El 'primer acto', para así llamarlo, desde el punto de vista del proceso de individuación descubre al hombre sometido a una polarización sin duda descripta con mayor dramatismo que en el caso de Scheler, al menos del Scheler de esta obra, si se tiene en cuenta, por ejemplo, todo lo dicho en el capítulo anterior en relación con la sombra. No obstante, por otro lado, esa polaridad no supone un dualismo irreductible y,

como se vio repetidamente, la libido manifiesta una tendencia progresiva, 'espiritual'. Por ello, al darse una continuidad óntica, ya que la libido (si se quiere el impulso vital, afectivo), denota una tendencia de esa índole, el segundo acto no consistiría en una anulación sino en una integración mediante una apropiación consciente, voluntaria de esa tendencia. Podría hablarse entonces de "sublimación" pero entendida como una actualización de una potencia que, aunque excede a lo psíquico vital, no lo anula. Se trata de una sublimación no en sentido freudiano, sino en el de una iluminación o espiritualización interna del movimiento afectivo que opera mediante la imaginación creadora, una suerte de **Urphantasie** constitutiva. Así, aunque mediante el lógos la conciencia hasta cierto punto 'desrealice', ponga entre paréntesis y abstraiga, la individuación, en suma, la personalización corresponde no al orden ideal sino al orden real.

El tercer acto, que podría describirse en parte -aunque no exclusivamente -al igual que Scheler como un "hallarse abierto al mundo" (26) tiene, como se vio en nuestro desarrollo final de los fenómenos sincronísticos, un alcance mayor. Para situar más claramente la diferencia, basta citar un texto de Scheler que, aunque es más temprano que el que aquí consideramos, no difiere fundamentalmente a este respecto : "Es un atributo esencial de nuestro mundo -y como es esencial, es un atributo de todo mundo- que el desarrollo causal de las cosas es indiferente a los valores que aparecen en él, y que las exigencias de orientación

hacia un ideal que los valores imponen por sí mismos a la marcha del devenir son, con respecto al desarrollo de las causas, como si no existieran." (27) El mundo al cual apunta el modelo junguiano es, en definitiva, el **unus mundus** en el cual estas antinomias se resuelven. En todo caso, ése es el "mundo" que sostiene y trasciende al hombre y al que el hombre se abre en el proceso de individuación, aunque, por cierto, no esté al alcance del hombre encarnado habitarlo plenamente.

B) Alma, cuerpo y espíritu

Aunque según escribió Scheler "...el problema del alma y del cuerpo,...)ha perdido su rango metafísico entre nosotros..." (28) ,es una cuestión que él mismo no soslayó y que la antropología filosófica retoma de la antigua psicología racional. Qué lugar ocupan el cuerpo y el alma dentro de nuestro modelo antropológico que sostiene la unidad del sí-mismo? Cuando se define al sí-mismo como totalidad psíquica; se trata de una totalidad que incluye el cuerpo? Por otra parte, hemos visto que el sí-mismo se caracteriza como *Anthropos*, como Hombre Primordial, como **imago dei**; trátase entonces de un modelo platónico, descarnado?

Hemos señalado en un comienzo que el modelo podía ser problemático; sólo nos cabe hacer explícitas las variantes que ambiguamente se desprenden de este modelo, sin desconocer -

aunque tampoco adhiriéndonos acriticamente-las consideraciones de Jung, aunque ellas mismas a veces se limiten a meras reflexiones sobre el tema y no se infieran claramente de su teoría. Debemos comenzar con el término alma que Jung utiliza en más de un sentido. Vazquez parece tener razón cuando sospecha que las dificultades para delimitar el significado del mismo sea la causa de que los comentaristas no se hayan detenido en su análisis, pese a que alma (**Seele**), anímico (**seelisch**) -y asimismo, psique, anima, animus -aparecen centenares de veces en la obra de Jung y entre los años 1910 hasta 1934 más de una docena de trabajos incluyen en su título el término "Seele".(29)

En principio, el término psique, como vimos oportunamente se refiere a la totalidad de los procesos conscientes e inconscientes, mientras que alma alude a una determinada personificación de la misma psique.

"En el curso de mis investigaciones, sobre la estructura del inconsciente me he visto obligado a establecer una distinción conceptual entre alma y psique. Por psique entiendo la totalidad de los fenómenos psíquicos, tanto de la conciencia como del inconsciente .En cambio, por alma entiendo un limitado complejo de funciones que como mejor queda caracterizado es con la expresión 'personalidad'." (30)

Ahora bien, aunque pueda afirmarse de acuerdo con la observación empírica;sonambulismo, desdoblamiento de la personalidad etc., que más de una personalidad convive en el

hombre tal como ocurre con las creencias primitivas; en sentido estricto el alma es la personalidad propiamente dicha, aquella que tiene el carácter de individualidad y otorga singularidad personal al sujeto.

"Alma" correspondería a la personalidad verdadera, entendida como la "disposición habitual interna" que se contrapone a la "persona" (entendida como "máscara"), "disposición habitual externa".

Todo complejo manifiesta una cualidad disposicional, goza de autonomía y por ello se "personifica", pudiendo por ello, calificarse de "alma" pero, como señalamos, ningún complejo tiene el carácter de individualidad.

En coherencia con nuestro modelo antropológico, sólo le cabría en sentido pleno al sí-mismo la denominación de alma, personificación de la psique, pues éste constituye el verdadero modo de ser íntimo, la personalidad interior.

Desde otro ángulo el propio Vazquez sostiene la hipótesis de que o bien ésta es la idea que siempre sostuvo Jung o "...fue sustituyendo este concepto reducido y estricto de Seele, en cuanto 'sujeto' interior por el de Selbst..." (31) Esto acuerda con nuestro modelo antropológico que sostiene que cada arquetipo es una expresión del sí-mismo y no se contradice con las afirmaciones de Jung en las cuales parece identificarse el arquetipo del "anima" con el alma ("...el alma, el anima crea la relación con el inconsciente..."). En efecto, todo arquetipo manifiesta una

personificación propia, pero en definitiva y como vimos, es una forma de la personalidad total; en este sentido podría hablarse, por ejemplo, de "personalidad de la sombra". Pero cuando Jung privilegió para referirse al alma, -aunque sea tomando desde nuestro punto de vista la parte por el todo-, al arquetipo del "anima", al cual por otra parte no por azar otorgó esa denominación, lo hizo porque es la función mediadora entre el yo y el mundo interno objetivo o arquetípico.

Por último, cuando en otros textos junguianos, a diferencia del texto consignado más arriba, se identifica psique y alma para contraponer alma y cuerpo, no se contradice nuestro modelo antropológico, pues el sí-mismo es la totalidad psíquica o, si se quiere, una expresión personificada de esa totalidad.

En síntesis el término alma es aplicable en sentido estricto al sí-mismo y a sus diversas personificaciones arquetípicas, aunque primariamente al anima. Asimismo, por analogía se aplica a las personificaciones de los complejos, careciendo éstos no obstante de su propiedad fundamental, la individualidad. Nuestro modelo antropológico se descubre así enriquecido por una psicología del alma que, de alguna manera retoma el objeto de estudio de la psicología racional, perdido por la psicología empírica decimonónica aunque con premisas epistemológicas muy diversas.

Debemos ahora abocarnos al problema del cuerpo para dar respuesta a la cuestión planteada.

Pocos textos junguianos se detienen en la problemática del cuerpo; el mismo Jung dio a entender que no fue ése el propósito de sus investigaciones:" Cuando hablamos del hombre en general, no pretendemos hablar precisamente de su anatomía, de la forma de su cráneo, ni del color de su piel; pensamos solamente en su mundo psíquico humano, en su consciencia y en la conducta de su vida." (32)

Sin embargo, si nos ubicamos desde la perspectiva psicológica junguiana, el objeto de estudio, la energía psíquica, no solamente se comporta psíquicamente, sino también vitalmente; no solamente da cuenta de procesos psíquicos, sino también de procesos vitales. Este concepto de energía psíquica ampliada a energía vital (**Lebens-Energie**), arroja luz sobre la relación cuerpo-alma:" Con ello ampliamos el concepto estrecho de una energía psíquica al concepto mas amplio de la energía vital, que lleva subordinada la denominada energía psíquica como una de sus formas específicas. Logramos así la ventaja de poder perseguir las relaciones cuantitativas allende los límites estrechos de lo psíquico, entrando en las funciones biológicas en general, con lo que, dado el caso, tendremos pleno acceso a las relaciones de 'cuerpo y alma', cuya existencia es indudable y que ya han sido discutidas hace tiempo." (33)

Comparese ésto con la afirmación de Scheler :"Lo que llamamos 'fisiológico' y 'psíquico' sólo son, pues, dos aspectos desde los cuales se puede considerar uno y el mismo proceso vital."(34)

No obstante Jung no identifica lo psíquico y lo fisiológico, ni tampoco el cuerpo y el alma.

El problema de la relación entre el cuerpo y el alma se ubica en un punto entre estas dos extremos contra los cuales nuestro modelo junguiano claramente se opone :por un lado un dualismo cuerpo y alma y, por el otro, un reduccionismo fisiologista. De todo ello da cuenta el concepto de sí-mismo, la 'realidad del alma' y los textos antes consignados. Lo psíquico es, por una parte, irreductible al menos en tanto fenómeno a lo fisiológico; pero asimismo ambos fenómenos, el psíquico y el fisiológico, forman parte de un proceso vital. Algunas de las afirmaciones junguianas respecto de localizaciones cerebrales de ciertos procesos psíquicos, de ningún modo deben ser entendidas como un reduccionismo fisiologista, según el cual la psique sería un epifenómeno de los procesos cerebrales, sino como un caso particular dentro de la problemática de la relación alma/cuerpo, orientada con un propósito médico psicosomático.:" La conciencia está localizada [no identificada] en los hemisferios cerebrales de los cuales es una de sus funciones, mientras que el resto de la psique, según toda probabilidad, esta en otra parte.(...)la conciencia no es toda la psique; la psique es originariamente una función del sistema nervioso repartido en todo el cuerpo y cuyo centro, filogenéticamente ,no estaba en la cabeza sino en el vientre, en los nudos de ganglios. Estos últimos constituyen sin duda la base original de la entidad psíquica." (35)

No cabe duda que Jung se refiere a la base somática de la psique, pero no de la psique misma; numerosos textos consignados en capítulos anteriores así lo atestiguan. Por otra parte ,en ciertos textos tardíos en donde retoma esta cuestión a la luz de la sincronicidad, no duda en aportar material empírico para postular una conciencia transcerebral. (36)

Asimismo, la observación psicológica, psicopatológica y etnopsicológica permite afirmar que la localización de la psique - y aun el yo- no siempre se halla en la cabeza o en el cerebro. (37)

Desde una óptica psicopatológica puede afirmarse que la localización del yo tiene la posibilidad de desplazarse cuando es atacada por emociones o invasiones.

Hasta aquí el modelo demuestra afinidades con Scheler quien afirmó : "El campo fisiológico paralelo a los procesos psíquicos vuelve a ser hoy el cuerpo entero y no sólo el cerebro.(...)Es una y la misma vida la que posee en su 'ser íntimo', forma psíquica y, en su ser para los demás, forma corporal." (38) Un texto de 1928, en el cual Jung utilizó el término 'espíritu' como sinónimo de psique, se aproxima a las afirmaciones de Scheler, aunque desde una perspectiva psicológica y, por ende, partiendo del fenómeno psíquico, En efecto, para Jung, tanto la psicología cuanto la cultura occidental en general, se ha orientado hacia "...la misteriosa verdad según la cual el espíritu (léase psique) es la vida del cuerpo visto de dentro ,y el cuerpo la manifestación externa del espíritu (léase psique);siendo ambos realmente uno."

(39)

Hasta aquí el modelo junguiano parecería coincidir con el scheleriano; pues según Scheler alma y cuerpo no constituirían "...una antítesis ontológica en el hombre." (40) No obstante, si se tiene en cuenta que, según aclaramos, en términos junguianos se trataría de la psique y no del 'alma' (que corresponde en sentido estricto al sí mismo); veremos que sobre esta coincidencia aparece una divergencia fundamental. Jung sugirió en una nota (41) que acaso la relación cuerpo/alma (aquí tomada en sentido amplio) es una relación sincronística que, a diferencia del resto de los fenómenos sincronísticos, es permanente. No se trataría de ningún modo de una suerte de ocasionalismo, pues la vinculación entre cuerpo y alma, aunque no los identificaría sería de sentido, es decir, que la unidad de la cual se habló antes (psique vida del cuerpo vista de dentro y a la inversa) sería la expresión de un sentido espiritual que los une sin confundirlos. La misma naturaleza polar de la libido, instintivo-arquetípica, según se señaló más arriba, da cuenta del sentido que el arquetipo (y máximamente el sí-mismo) impone (o acaso transmite) a la impulsividad. Ahora bien, esta unidad no es perfecta y le cabe al alma, personificación del sí-mismo, su perfeccionamiento (o al menos su plenitud) integrando mediante un sentido que manifiesta y descubre. Así puede verse que el alma es la personificación del espíritu individual (acaso imagen del Espíritu) cuya eficacia se advierte en el finalismo de la energía

psíquica como medio para completar la unidad cuerpo/psique y construir un hombre totalizado.

Pero hay más, porque en tanto **imago dei**, el sí-mismo -en definitiva el hombre en esa tensión del yo-voluntad/personalidad total- sólo puede llevar a cabo esta tarea si da cuenta de su fuente divina recreándola de modo único y singular, recreando por ello asimismo un 'mundo' sostenido en la mismidad, fundado en la trascendencia y abierto prójimo.

Así el modelo junguiano se opone doblemente al scheleriano, en primer lugar, porque alma y cuerpo, aunque vinculados íntimamente no se identifican y, por el otro, porque el espíritu aunque trasciende al cuerpo actúa como espíritu imaginativo desde la intimidad misma del impulso. Scheler opuso su teoría antropológica tanto a lo que denominó la teoría negativa cuanto a la teoría clásica, cada una de ellas con múltiples variantes que nos dispensamos de detallar. Baste afirmar que, para la teoría negativa "el espíritu mismo...o, por lo menos, todas las actividades humanas 'productoras de cultura' (...) nacen exclusivamente **por virtud** de aquel 'no'" al impulso vital.(42) La teoría freudiana o la filosofía de Schopenhauer son claros ejemplos de la misma; en todo caso para Scheler el defecto capital de todas sus formas es el mismo : "**Qué es lo que niega en el hombre? Qué es lo que anula la voluntad de vivir? Qué es lo que reprime los impulsos?** (...) Finalmente, para qué se reprime, se sublima, se niega la voluntad de vivir?" (43) Sin duda, como

de alguna manera se vio cuando se trataron cuestiones relativas a la teoría freudiana, la misma presupone siempre lo que pretende explicar: el espíritu. Es evidente que nuestro modelo, al igual que la antropología de Scheler, también se opone a esta teoría negativa. La llamada teoría clásica "...afirma que el ser del 'universo' (cosmos), existente desde un principio e **invariable** a través de la historia, tiene una estructura tal, que las formas superiores del ser, desde la divinidad hasta la **materia bruta**, son, a la vez, los modos del ser **más dotados de poder y de fuerza**, o sea, los modos **causativos**." (44)

Scheler se opone a esta teoría clásica originada con la misma filosofía griega y de larguísima y muy compleja tradición en Occidente porque a su juicio su error fundamental "...consiste en suponer que este mundo en que vivimos, está ordenado desde su origen y **constantemente** de manera tal, que las formas del ser, cuanto más altas son, más aumentan no sólo en sentido y valor, sino también en fuerza y poderío." (45) Es innecesario detenernos en la concepción del propio Scheler ya esbozada más arriba; baste recordar que el espíritu que se opone al impulso vital, en suma a la naturaleza, carece de energía propia y, aunque su propósito es la sublimación del impulso no lo hace oponiendo su propia fuerza sino presentando a las mismas, ideas por medio de la voluntad, la cual a su vez suministra representaciones que puedan concretar dichas ideas.(46) Ahora bien, dentro de este cuadro esquemático algo general, el modelo antropológico junguiano sería una

variante particular de lo que Scheler denomina "antropología clásica". Por una parte, como pudo verse, nuestro modelo se opone al dualismo scheleriano espíritu/impulso y, por el otro, a la concepción scheleriana de espíritu, que aquí es un poder, una energía actuante en el seno de toda la realidad humana orientada teleológicamente. No obstante, podría discutirse si este modelo aceptaría el concepto "clásico" de un principio invariable como se dijo más arriba. Scheler, o el Scheler de este texto, propone un principio, un Ser primordial, que está haciéndose, realizándose en el hombre en donde adquiere conciencia de sí. Jung ha hablado también -y no sin osadía- de un Dios Inconsciente, pero entendemos que estas afirmaciones son psicológicas -no psicologistas- y aluden al Dios inconsciente en (o para el hombre). Por otra parte, el carácter eminentemente dinámico desde el cual debe abordarse la teoría junguiana y desde donde construimos nuestro modelo antropológico, puede llevar a que se fundamente al mismo en una suerte de panteísmo dinámico. No obstante, creemos por un lado que esta fundamentación metafísica no es necesaria a nuestro modelo y, por la otra, que esta cuestión no sólo excede nuestros propósitos, sino aquello que puede considerarse seriamente como un aporte de la misma teoría.

Para Jung, en esta época de indigencia espiritual, como se dijo, Scheler tuvo el mérito de restablecer moderadamente al espíritu. Pero el restablecimiento pleno del ígneo espíritu,

hundido en las aguas de la psique se logra mediante el arduo y a veces espantable tránsito por las oscuridades anímicas. Se cuenta, sin embargo, con el símbolo; ya lo decían los antiguos alquimistas: "Habentibus symbolum facilis est transitus." (47) Así se descubre que es el espíritu quien guía este proceso y no el "terrenal intelecto, que es una espada o un martillo del hombre y no un creador de mundos espirituales, no un padre del alma." (48)

CONCLUSION

El propósito fundamental de este apartado consiste en una presentación sintética y ordenada de los conceptos fundamentales de nuestro modelo antropológico junguiano.

Para hacer justicia a la potencialidad antropológica de la teoría junguiana, hemos seguido el despliegue de su simbólica enlazando para ello el método junguiano -cuyo finalismo se torna más patente en su hermenéutica restauradora de los símbolos-, con la propuesta hermenéutica de Ricoeur.

Si para Ricoeur el problema del inconsciente se inserta en esa distancia, humanamente insuperable, entre la 'certidumbre de sí' y la 'verdad de sí'; el proceso de individuación procura mediar esa distancia a través de la apropiación de un sentido que 'pone' y, a la vez, descubre.

El símbolo recoge y descubre un sentido orientador que no resuelve definitivamente la distancia, pero que permite reconocer una solidaridad, más aún, una filiación entre la 'certidumbre de sí' y la 'verdad de sí', como si la primera reconociera en su limitación la presencia actuante de la segunda. Por ello, el símbolo, como quiere Ricoeur, es por un lado opaco, denso y por el otro, luminoso; podría decirse que es 'consciente' e 'inconsciente' a la vez, si bien es la unidad previa a esa opacidad y a esa claridad la que lo revela como un intento de sintetizar o, al menos de orientar, hacia la síntesis de las polaridades humanas, todas ellas opacas y claras a la vez. El símbolo es por ello mediador y transformador, vehículo

de superación ,pero también signo ineluctable de la finitud humana, pues la síntesis no es perfecta y las antinomias no acaban de resolverse. Así, la vida humana es un mito, una 'historia verdadera' en el sentido de Eliade, una historia paradigmática de la cual el hombre vitalmente comprometido es co-autor. El hombre se descubre como **animal symbolicum** pero no sólo porque 'simbolice' sino porque 'es' simbolizado.

El hombre en tanto **animal symbolicum** vive una síntesis siempre inacabada, una oscuridad que nunca puede ser despejada del todo y, a la vez, la nostalgia de un estado paradójico en el cual los contrarios coexisten y en donde la multiplicidad compone los aspectos de una misteriosa unidad. Y, sin embargo, esa nostalgia se asienta en nuestro modelo antropológico en una realidad ontológica, pues ese estado nos remite al **arkhé** del hombre, que éste capta borrosamente.

A partir de lo dicho, pueden sintetizarse así los conceptos fundamentales de nuestro modelo antropológico:

1) La esencia del hombre es el sí-mismo, personalidad total, que lo hace 'persona', única y singularísima **imago dei**. El sí-mismo constituye, así, el **arkhé** del hombre, para decirlo con las palabras de Quiles, es aquel "primer principio óntico y constitutivo del hombre en el cual se funden y del cual brotan todas las demás determinaciones del hombre mismo." (1) Sin duda, como se ha podido ver, se trata del principio intrínseco (**enyparkhon**) pues nos explica "...todo el conjunto del ser y el obrar del hombre." (2)

2) El hombre es persona y su destino consiste en ser cada vez más persona, porque su **arkhé** que posee todas las propiedades de la personalidad metafísica, lo orienta en el cumplimiento de ése su destino. La propiedad fundamental de la personalidad metafísica es la unidad ontológica perfecta en su ser que supone pero excede la unidad propia de la singularidad y la individualidad, pues es indivisión en la entidad y división de toda otra entidad y, por ello, una totalidad que se cierra sobre sí.(3)

3) El sí-mismo es conocido a través del yo y, por ello, se presenta dinámicamente como algo que está haciéndose o, si se quiere, actualizándose con la participación activa y responsable del propio yo. De allí que el hombre complete su hominización 'siendo' más sí-mismo, en definitiva, siendo más "con-sciente" en el sentido de un conocer objetivo y a la vez un conocimiento de sí, del sujeto que posee ese conocimiento objetivo. Pero hay más, porque el sello socrático que impone el sí-mismo, procurando un ensanchamiento de la conciencia, hace suponer su condición de conciencia más plena, acaso de un saber de sí, sino en acto al menos en potencia. En efecto, la unidad perfecta en su ser se extiende a su conocer, pues es conciencia del sentido que orienta al hombre a una conciliación de los aparentemente incommensurables mundo causal y mundo de los valores. En este sentido el sí-mismo es una suerte de "supraconciencia" o "superconciente", tomando 'super' o 'hyper' no sólo en el sentido de lo que está 'por encima' de la conciencia del hombre, sino

también en el sentido de lo que es (en este caso cualitativamente) 'más' conciencia. Desde otro enfoque, es la conciencia de lo divino, la conciencia de esa 'imago dei' que guía al hombre.

4) El sí-mismo, esencia del hombre, es unidad y totalidad que contiene y despliega una dualidad dinámica que se expresa a través de múltiples polaridades, una de ellas lo conciente/

inconsciente. El sí-mismo alienta una conciliación de las polaridades, pero requiere de la acción responsable del yo que se encuentra en principio desgarrado por esa dualidad, pues allí se inserta la precariedad esencial del hombre y su dramática contingencia y finitud. Por otra parte, también allí se inserta la condición del hombre como proyecto, pues el sentido que en principio le descubre el sí-mismo, de alguna manera, también lo pone él (un 'él' que en términos junguianos equivaldría al 'yo'), es decir, lo 'inventa'; para utilizar la célebre y sugestiva expresión de Buber: 'cuando creo (en el sentido de crear) descubro'.

5) El destino del hombre es 'heroico', pues debe entregar su vida por algo más grande que lo que él en principio cree es su persona; eso más grande es en principio el sí-mismo, o es lo que se revela a través del sí-mismo. En realidad, más que destino es vocación ('tener **Bestimmung** es ser llamado por una voz', decía Jung), pues tiene la cualidad de un llamado y un compromiso que se ejerce responsablemente, aunque como también conlleva el reconocimiento de que las propias fuerzas no bastan para llevar a cabo esa vocación, requiere de la aceptación de una fuerza orientadora.

El ejercicio responsable de esa vocación, que no es otra que la de ser más sí-mismo, constituye la verdadera 'cura', en el sentido latino de "**cura animarum**", es decir, una solicitud o cuidado (**Sorge**), fundamento de toda 'terapia'y, más aún, concepto convergente al de 'salvación'.

6) La vocación del hombre supone el libre albedrío; por ello su ejercicio responsable torna al hombre más libre. La polaridad determinismo/libre albedrío, aunque no se resuelve definitivamente ,se concilia y por ello se supera relativamente en tanto el hombre ejerza una suerte de 'siervo arbitrio' que consiste en hacerse responsable de su propio determinismo, aún (o más aún)

del mal incrustado, de la oscuridad infecciosa y tenebrosa en el centro de la personalidad.

7) La antropología junguiana por una parte extrema la polaridad mancha-culpabilidad (para utilizar la terminología de Ricoeur), reconociendo su oposición y la autonomía de esos polos que perduran eficazmente en el hombre, aún en el hombre contemporáneo. Pero, por ello mismo, la polaridad que es enantiodrómica mantiene una tensión entre el determinismo (la mancha) y la libertad (culpabilidad).Este carácter polar, que por una parte reclama la autonomía del mal físico (pre-ético) y del mal ético; desde el mal psíquico también se presenta como un **continuum** según el cual puede reconocerse que uno supone en algún grado al otro. El modelo junguiano nos revela la persistencia y las variadas modalidades de la mancha en el trasfondo de la naturaleza humana," por detrás" de su

conciencia moral, aunque no por ello ésta última esté del todo determinada por la primera. Más aún, el hombre se plenifica en la medida en que reconozca la mancha y se haga responsable de ella. Así, "nuestro Edipo", es responsable de tomarse sabio, de reconocer las oscuridades para así integrarlas. Este es, en definitiva, el más alto destino del hombre, la espiritualización de toda su vida, aún de su vida instintiva; destino que adquiere la singularidad de una vocación, de un llamado personal y único, pero a la vez propio de todo hombre y, por ello, humanamente universal.

8) La individuación, que es también ensanchamiento de la conciencia, supone un proceso de recolección del sí-mismo que hasta entonces se había proyectado y, por ello, obnubilaba la propia conciencia de sí. Así, la individuación no es un proceso meramente intrapsíquico, sino que involucra una interiorización y, a la vez, una apertura a las exterioridades, al mundo, al prójimo, a Dios. Esta triple apertura responde, en realidad, a un mismo temple de ánimo, un estado de abierto necesario para una mayor integración de su ser, tal como se consigna más abajo. Pero este reconocimiento se funda en una precomprensión, pues el hombre ya nace instalado en un mundo, en una relación intersubjetiva y en una sacralidad inconsciente. El modelo antropológico aporta no pocos matices para dar cuenta de momentos cruciales de apertura a las exterioridades de ese estado precomprensivo, inconsciente, del cual nunca se libera del todo. He aquí una breve síntesis del hombre en relación a las tres exterioridades:

8.1) La esencia y el destino del hombre determinan su lugar en el mundo.

Por una parte el hombre se encuentra inicialmente en estado de identificación con el mundo, un estado inconsciente, ilusorio de "**participation mystique**". Pero el proceso de individuación le permite advertir, como se señaló más arriba, que el desarrollo causal de las cosas no es indiferente a los valores que en él aparecen. Se descubre así un sentido, merced al carácter orientador del símbolo y a las coincidencias significativas. El "mundo físico" revela afinidades de sentido con el "mundo humano", descubriéndose así una unidad subyacente a ambos, un "mundo metafísico", el "**unus mundus**" en donde se resuelven todas las antinomias, si bien el hombre puede acceder limitadamente a él.

8.2.) La personalidad moral, que en principio se plantea en términos del reconocimiento de la propia sombra, supone una apertura al prójimo, el paralelo reconocimiento del otro y la necesidad de que la relación humana se defina en términos de encuentro. Pero la intersubjetividad se torna aún más plena con el desarrollo de la polaridad eros/logos, es decir, con la capacidad de abrirse al prójimo mediante el reconocimiento recíproco de la espiritualidad en el pensar y en el amar.

Asimismo la personalidad social que es inherente a la naturaleza humana se forma a partir de una apertura a dos universos colectivos, uno en el que ya está instalado el hombre pues constituye parte de una realidad primaria que conformará los dominantes del inconsciente colectivo y otro, los valores asumidos conscientemente, correspondientes al "consciente colectivo".

8.3.) La interioridad revela una "exterioridad" (para decirlo con San Agustín : **interior intimo meo**) pues el arquetipo y, máximamente el sí-mismo en tanto **imago dei**, reclama a su fuente divina. El hombre es **homo religiosus**, esta exterioridad de la interioridad que se revela como numinosa y esencial para la vida humana así lo atestiguan. Es propio del **homo religiosus** la concepción de la vida entendida como sacrificio en su sentido más pleno, es decir, como sacrificio puro y desinteresado que, como decía Jung, se justifica por un principio moral según el cual no hay que dar para recibir a cambio, pues procede de un movimiento espiritual y gratuito del ser más íntimo: el sí-mismo.

9) Esa gratuidad del sí-mismo es asumida por el hombre cuando ejerce el temple de ánimo antropológico que, por otra parte, es el que posibilita esta apertura radical y que consiste en un hacer en el no hacer, un desasimiento, si se quiere, el 'dejarse' de Eckhart. Este temple, sostenido con variedad de matices (y también a veces de excesos) en las grandes religiones de Oriente y Occidente supone a la vez una negación (llámese abnegación de sí mismo como el "niéguese a sí mismo" de Lucas IX,23 o el desapego - vairagya- yóguico) y una afirmación, un máximo compromiso y entrega heroica y esperanzada. Como afirmaba San Juan de la Cruz : Para venir a serlo todo/no quieras ser algo en nada. (4)

10) Este temple de ánimo supone una suerte de **meditatio mortis**, pues descubre al hombre ,según la expresión de Corbin, como un ser-para-más-allá-de-la-muerte. Con la mitad de la vida se produce "el nacimiento de la

muerte", es decir, la conciencia más o menos asumida de la misma. El proceso de individuación que requiere de una progresiva apropiación de la muerte, como es suscitada por un desasimiento no sólo de la vida, sino también de la muerte no sólo hace patente la finitud y la contingencia humanas, sino que descubre un sentido que trasciende la polaridad vida/muerte.

11) Lo antes señalado, alentado por el temple de ánimo antropológico y por la autonomía que en modo creciente en el proceso de individuación denota la vida psíquica, permite afirmar que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo. El alma es la personificación del sí-mismo, que es espíritu individual, imagen del Espíritu, y esta personificación actualiza ese *arkhé* en el hombre, en todos los grados psicofísicos del ser.

Sin duda, la antropología junguiana es optimista, aunque también es cierto que el modelo es severo, exigente, pues se define fundamentalmente por el ideal humano que se realiza en el proceso de individuación. Este es el parámetro, pues a partir de allí se define el estado de inconsciencia inicial en el cual se halla sumido el hombre: en otros términos, para Jung es la salud el parámetro de la enfermedad y no a la inversa.

○ Pero el ideal del modelo antropológico junguiano que aquí presentamos no se presenta acabado y a modo de una exhortación externa, sino que surge de un lento recorrido circunvalante a través de los símbolos, que siempre presentan variados matices particulares. Recorrido siempre único y paradójico, pues como el mismo Jung afirmó, en la medida en que creamos

al sí-mismo tomándonos concientes de nuestros contenidos inconscientes, es nuestro hijo, pero en tanto nos vemos forzados a hacer ésto en razón de la presencia inconsciente del sí-mismo, que nos urge a ello, él es nuestro padre. (5)

SIGLAS

(Se consigna únicamente autor, título y cuando es necesario el año de la edición. Las referencias bibliográficas completas se encuentran en la Bibliografía.)

AIC

Jung, C.G., Arquetipos e inconsciente colectivo

CI

Ricoeur, Paul, Le conflit des interprétations

Clc

Ricoeur, Paul, Hermeneútica y psicoanálisis.

CW

Jung, C.G., Collected Works

(Se cita la sigla seguida del número de volumen, de acuerdo con el listado consignado en la Bibliografía)

EF

Ricoeur, Paul, De l'interpretation .Essai sur Freud

EP

Jung, C.G., Energética psíquica y esencia del sueño

ETG

Jung, C.G., Erinnerungen, Träume, Gedanken

FC

Jung, C.G., Finitud y culpabilidad

FI

Jung, C.G., Formaciones del inconsciente

GW

Jung, C.G., Die Gesammelten Werke

(Se cita la sigla seguida del número de volumen, de acuerdo con el listado consignado en la Bibliografía)

HDA

Jung, C.G., L'homme a la découverte de son ame

INP

Jung, C.G., La interpretación de la naturaleza y de la psique

MAS

Jung, C.G., Symbole der Wandlung en GW5

PA

Jung, C.G., Psicología y alquimia (1957)

PAM

Jung, C.G., Problemes de l'ame moderne

PR

Jung, C.G., Psicología y religión

PSA

Jung, C.G., Psicología y símbolos del arquetipo

PT

Jung, C.G., Psicología de la transferencia

RA

Jung, C.G., Realidad del alma

RC

Jung, C.G., Les racines de la conscience

RJ

Jung, C.G., Respuesta a Job

SE

Jung, C.G., Simbología del espíritu

SFO

Jung, C., El secreto de la flor de oro.

SM

Ricoeur, Paul, Finitude et culpabilité II. La Symbolique du Mal

ST

Jung, C.G., Símbolos de transformación

TP

Jung, C.G., Tipos psicológicos

YI

Jung, C.G., El yo y el inconsciente

Zofingia

Jung, C.G., The Zofingia lectures

NOTAS

Las siguientes notas se realizaron de acuerdo con las SIGLAS antes consignadas. Se ruega completar las referencias a las obras de Jung con las **Obras Completas** que se detallan minuciosamente en la Bibliografía. Asimismo, la bibliografía secundaria se cita aquí consignando exclusivamente nombre del autor y año de la edición utilizada; la referencia completa también se hallará en la Bibliografía.

Prólogo

(1) Cfr. Barnaby, K & Pellegrino D'Acerno (1990); Ellenberger, H. (1975); Wehr, G., (1991); von Franz, M.L., (1982a) *passim*.

(2) Cfr. Ellenberger, H. (1975), págs. 244-248; Rubino, V., (1979), págs. 53-125; Jung, C. G., GW8 #212.

(3) Jung, C.G., GW 4,16, # 784.

(4) Parte de esos trabajos se recogieron en nuestros informes de investigación realizados en ILICOO-CONICET durante los años 1983-1984, titulados: «El concepto de persona en San Agustín y Sciacca.»

(5) La investigación titulada «Aportes para una sistematización de los trastornos mentales graves a partir de la Psicología Analítica», aún vigente, comenzó oficialmente con la firma de un Convenio entre la Universidad Argentina J.F. Kennedy y el Hospital José T. Borda (Servicio 17) en abril de 1997 y, poco después, se incorporó el Servicio Pinel «A» del Hospital Braulio Moyano. Por tratarse de una investigación junguiana, además de las áreas específicas (neurológica, psiquiátrica, psicológica etc.) intervienen otras áreas humanísticas como la que nosotros coordinamos, de «Antropología y mitología», que tiene por objetivo principal la aplicación del método hermeneútico junguiano de la amplificación impersonal. Un primer informe de avance se halla en vías de publicación.

(6) Jung, C.G., GW 9/I,5 # 199.

(7) El mejor trabajo sobre el tema sigue siendo Samuels (1985)

(8) Ricoeur, (1965) & (1970)

(9) Ricoeur (1970) p.102

(10) Ibid.

(11) Ricoeur (1982) p.330

(12) Op.cit., pág.51

(13) Cfr. Op. cit. págs.25-30

(14) cfr. Ricoeur (1982) pág.176 o Ricoeur (1960) pág.20

(15) Cfr. Allen, D., (1985) p.278 ss

(16) Jung, C.G., G.W.11,11 #773

(17) Cfr. Nante, B.(1996)

(18) Scheler, M.,(1949) pág. 49

(19) Jung, C.G., seguimos a AIC pág.22 en GW9i#32

PRIMERA PARTE

Capítulo 1: El método

(1) Jung, C.G., GW 2, passim.

(2) Jung, C.G., GW 8,7 #27. No obstante ese mismo año en EP pág.25 no desconoce la utilidad de la experimentación.

(3) Jung, C.G., GW 8,18.,

(4) cfr.GW 8,3. #255ss

(5) GW 18,67.

(6) GW8 #689ss

(7) Cfr.Maillard en Cazenave, Michel (1984) p.416

(8) GW3, #204 & GW3, #214.

(9) Bachelard, G., (1972) ,pág.12

(10) Cfr.Frey-Rohn, Liliane (1991) pág.193

(11) GW #49.

(12) GW6 #782

(13) Ibid.

(14) GW6 #783)

(15) Publicado por primera en 1912 con el título **Wandlungen und Symbole der Libido.Beiträge**

zur **Entwicklungsgeschichte des Denkens**, Leipzig und Wien: Franz Deuticke, aunque una primera parte ya había sido publicada en 1911 con el mismo título en **Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen**, Leipzig und Wien, III:1, págs.120-227. Pero esta primera parte excluía entre otras cosas el controvertido (desde el punto de vista freudiano) capítulo «Das Opfer» («El sacrificio»), que apareció en la edición de 1912 antes mencionada y casi simultáneamente en el número IV:1 (1912) del mismo anuario.

(16) GW4, #.295ss

(17) Cfr. Frey-Rohn (1991) págs.193-4

(18) Cfr. Segunda Parte, capítulo 2, in fine.

(19) En 1928, publicó **Energética psíquica y esencia del sueño**, ahora en GW8, 1.

(20) EP pág.15 = GW8,1 #3

(21) Wundt, W., *Gruundzüge der physiologischen Psychologie*, III, 692 ss en Op.cit.#2ss

(22) EP pág.15 = GW8, 1 #3

(23) EP pág.15-16 = GW8, 1 #3 (Corregimos la trad. de la edición castellana de este pasaje es errónea.)

(24) Wundt, W., Op.cit.p.737 en EPpág.17 nota 7 &GW8,1#6 nota7) .

(25) Wundt, Wilhelm, op.cit., III, 1904& V, 728 en EP pág.16 &GW8, 1#4 nota5.

(26) EP p.16 nota 4 = GW8, 1 #4

(27) Brookes, Roger (1991), *passim*.

(28) Baudouin, Charles (1967) pág.369

(29) de Waelhens, A., *Le Disque Vert*, Numéro special a l'occasion du 80eme anniversaire, ruxelles, 1955 págs 80-82 en Baudouin (1967) pág.369.

(30) Cfr. Boss, M (1963)

(31) Rauhala, Lauri (1984) págs. 229-230.

(32) Cfr. Carafides (1974)

(33) Rauhala (1984), Hobson (1971), Rubino en Las Heras (comp.) (1982)

(34) Bettelheim, B., (1983)

(35) cfr. Brookes, R., (1991) pág.28 & pág.176.

(36) cfr. PR en GW11, 1.

(37) GW 9/I, 7

(38) GW8 #367

(39) En tiempos recientes los maliciosos trabajos de Noll (1994) & Noll (1997) pretenden otorgar la condición de un culto, cosa absolutamente opuesta al espíritu de Jung y a la misma teoría. Sin duda, estos trabajos reciben una lejana inspiración freudiana quien no dudaba en tildar de «heréticos» a quienes se separaban del movimiento psicoanalítico. Por otra parte, recientemente, Shamdasani, Sonu (1998) demostró que Noll se basa en una información tergiversada.

(40) Cfr. Dry, ., (1961) y Glover, E., (1950).

(41) Cfr. Brookes, R., (1991) pág.33.

(42) Cfr. Segunda Parte, cap.2, in fine.

(43) Luijpen, W., (1960) pág.115.

(44) Brookes, R., (1991) pág.34.

(45) GW 7, #246-247.

(46) GW 18,52 #3

(47) GW 16, # 329

(48) Brookes, R., (1991), pág.35.

(49) Casey, E., (1987), págs.100ss.

(50) cfr. Segunda Parte caps.2 & 3.

(51) GW10, #250

(52) GW 18,67 #31

(53) Jaspers (1996) pág.893.

(54) Brookes, R., (1991) pág.38.

(55) GW18 #82-3

(56) Brookes, R., (1991) pág.40

(57) GW 13, #38.

(58) Borges, J.L. **La rosa profunda**, Emecé, BA, 1975 pág.9.

(59) GW4 #333-340.

(60) GW16 # 36-52 .

(61) Esto es evidente a nuestro entender a partir de su mismo capítulo sobre «El concepto de libido» en ST

(62) Brookes, R., (1991)pág.44.

(63) Brookes, R., (1991)pág.45, cfr.Shapiro(1972) pág.64.

(64) Brookes, R., (1991)pág.45.

(65) GW6 #73.

(66) cfr Brookes,R.,(1991) pág.50/51.

(67) Quispel,G.,» Jung et la gnose» en Cazenave,M.,(ed.)(1984) pág.140.

Capítulo 2: Los principios fundamentales de la teoría junguiana

(1) Las referencias se concentran, no obstante, en GW8 & GW9/I.

(2) También utiliza la expresión «**seelische Wirklichkeit**») cfr. GW8, #427.

(3) GW8 #366.

(4) GW8 # 100

(5) GW4 #224

(6) GW8 # 56

(7) GW8 #100

(8) GW7 #243

(9) Cfr.Frey Rohn, L., (1991) pág.72.

(10) GW7 #191

(11) GW1 #88.

(12) GW7 #120.

(13) Frey-Rohn, L., (1991), pag.73.

Capítulo 3: Energía psíquico o libido

(1) GW4 #567

(2) El término «energía» aparece en la obra junguiana en 1903 para referirse a la impulsividad criminal (GW1,#206), pero «energía psíquica» fue utilizado por primera vez en **Psicología de la demencia precoz** en 1907 (cfr.GW 3 #103 & 137-138., cfr. asimismo los comentarios de Jung en GW4,2 #275ss)

(3) cfr.GW 14, #83

(4) Con relación a los desarrollos posteriores nos referimos a trabajos de 1946, publicados con modificaciones, en GW8, #343ss. En castellano corresponde a AIC, cap.IV.

La obra de Freud, S., **Tres ensayos sobre la teoría sexual** en Freud., S, (1972) (4) vol fue publicada originalmente en 1905.

(5) San Agustín, **La Ciudad de Dios**, Madrid,BAC, vol2., xiv, 15,2:108ss.

(6) ST pág.144 y nota 3 = GW5 #190 nota 4

(7) Freud, S., **Una teoría sexual** pág.163 en Jung, C.G., ST pág.145 = GW5 # 190.

(8) ST pág.146 = GW5 #191

(9) Laplanche,j.& Pontalis, J.B.,(1994) pág.213

(10) Por ejemplo Ferenczi entre otros.Cfr.Prado de Oliveira, Luiz, (1997)

(11) ST pág.146 = GW5 #192

(12) Ibid.

(13) cfr.Frey-Rohn,L.,(1991) pág.161.

(14) Freud, S., **Introducción al narcisismo** en Freud, S., (1972) Vol VI pág. 2021.

(15) ST pág.147 = GW5 #194

(16) GW6 #118.Cfr.Coward,H., (1985) pág.34.

(17) Freud,S., **Introducción al narcisismo**.en op.cit.pág. 2021.

(18) GW5 #131

(19) GW6 #809

(20) Nos referimos a «Über die Energetik der Seele»= GW8, 1 publicado por primera vez en 1928 (Edición cast.EP)

(21) AIC pág.180 nota6 = GW8, #231

(22) AIC 181= GW8, #232-233. (Publicado originalmente en 1946)

(23) Ibid.

(24) AIC pág.180-181 = GW8# 231/2

(25) von Grot,»Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie» en **Archiv für systematische Philosophie** IV, pág.290 en EP pág.18 + GW8 #8.)

(26) EP pág.19 = GW8 #10

(27) EP pág.20 = GW8 #13. La traducción castellana es equívoca, razón por la cual la hemos corregido.

(28) Ibid.

(29) EP pág.21 = GW8 #16

(30) Ibid.

(31) EP págs.21-22 = GW8 #16-17

(32) EP pág. 21 = GW8 #16

(33) cfr.Frey Rohn, L., (1991) pág. 23 y Jacobi, J., (1963) pág.15

(34) EP pág. 22 = GW8 #17

(35) Ibid.

(36) EP pág. 22-23 = GW8 #19-20

(37) EP pág. 23 = GW8 #20

(38) Ibid.

(39) Ibid.

(40) EP pág.23 nota 15 = GW8 #19 nota 20.

(41) GW8 #441

(42) EP pág.23 = GW8 #20

(43) Ibid.

(44) EP pág.26/7 =GW8 #26

(45) Ibid.

(46) El mismo Jung parece darlo a entender en GW8 #441ss

(47) EP pág.30 = GW8 #34

- (48) Frey-Rohn, L., (1991) pág.165
- (49) GW8 # 20
- (50) GW8 # 21
- (51) Frey-Rohn, L., (1991) pág.166
- (52) GW8 #47
- (53) Tomamos la expresión junguiana «**Konkretismus**», consignada en TP # 777 (= GW 6 #777) traducida por Andrés Sánchez Pascual por «concretismo». y totalmente simbólicas.
- (54) Cfr. Jacobi, J., (1962) pág.29ss
- (55) Se trata de la obra **Die Psychologie der Unbewussten Prozesse. Ein Überblick über die moderne Theorie und Methode der analytischen Psychologie**, Zurich:Rascher. En realidad el prólogo es de 1916 y la publicación de 1917, aunque se trata de la revisión y ampliación de un trabajo publicado en 1912 titulado «Neue Bahnen der Psychologie», publicado en Raschers Jahrbuch für schweizer Art und Kunst (Zurich), III, 236-72.
En las Obras Completas corresponde a GW7, 3.
- (56) GW7, 3 #115/116 cfr. además TP en GW6# 216
- (57) GW8 #60
- (58) GW4 #665
- (59) GW7,3 #66
- (60) Estobeo, **Eclogarum physicarum et ethicarum libri II**, I 58 en Mondolfo, R., pág.99.
- (61) GW7, 3 #78
- (62) El subrayado es nuestro.
- (63) GW7, 3 #58
- (64) RA I, 87 = GW16, 12 #212
- (65) Ibid.
- (66) GW17, 8 #333
- (67) El lugar del instinto y el espíritu en el hombre quedara definido recién en el capítulo 3 de la Segunda Parte.
- (68) EP pág.46=GW8 #62
- (69) EP pág.57=GW8 #91

(70) Ibid.

(71) EP pág.58=GW8 #93

(72) EP pág.53=GW8 #85

(73) Laplanche,J., & Pontalis, J.B.,(1994) pag.357

(74) EP pág. 56=GW8 #90

(75) EP pág. 55-56=GW8 #88-90

(76) EP pág. 56=GW8 #90

(77) GW8 #61

(78) AIC pág.153 = GW8,3 #411 .Las pruebas al respecto se encuentran en la Segunda Parte de **Psicología y alquimia** = GW 12.

(79) cfr.Vazquez, A.,(1981)pág.16

(80) EP pág.159=GW8 #280

(81) EP pág.160=GW8 #282

(82) GW6 # 531-532

(83) «Instinto e inconsciente» («Instinkt und Unbewusstes») surge de una contribución a Congreso presentada en traducción inglesa a cargo de H.G.Baynes y publicada en 1919 por el **British Journal of Psychology**, London, X. El manuscrito original se publicó en alemán en la obra de 1928 mencionada más arriba, **Über die Energetik der Seele** y publicada nuevamente con el agregado de una breve conclusión en 1928.
Forma parte de GW8, 3.

(84) cfr.Vazquez ,A.,(1981)pág.144

(85) GW5 #246

(86) «Instinto y voluntad» forma parte de **Consideraciones teóricas sobre la naturaleza de lo psíquico** («Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen») título de un trabajo incluído en **Von den Wurzeln des Bewusstseins**, publicado en 1954 (Psychologische Abhandlungen, IX; Zurich,1954), pero originalmente su título era «Der Geist der Psychologie», **Eranos-Jahrbuch** 1946,Zurich,1947, págs. 385-490 el término impulso (Trieb) se utiliza ya como «impulso

Capítulo 4: La conciencia y el yo

- (1) GW8 #385
- (2) GW9 #73
- (3) Ibid.
- (4) Ibid.
- (5) GW9 #27
- (6) AIC pág.155 = GW 8 #187
- (7) GW16 #467
- (8) GW6 #418-419
- (9) Brookes, R., (1991) pág.122.
- (10) GW 11,235n = SE pág.169n
- (11) Samuels A., (1986B), págs.36-37)
- (12) Brookes, R., (1991) pág.122
- (13) GW 10 #140
- (14) GW9i #167
- (15) Todo esto se desarrolla más claramente en la segunda Parte.
- (16) GW10 #439
- (17) GW11 #386
- (18) GW8 #334
- (19) Epflogo en GW 12 #563
- (19) Aion pág.17 = GW9II #3
- (20) Aion pág.18 = GW9II #4
- (21) Ibid.
- (22) Ibid.
- (23) Aion pág.19 = GW9II #7

- (24) Ibid.
- (25) Ibid.
- (26) GW6 #722
- (27) GW 18,1 #182
- (28) Ibid.
- (29) GW6 #475
- (30) GW6 #93
- (31) GW6 #90
- (32) EP págs .62-63 = GW8 #96ss
- (33) GW6 # 381
- (34) GW6 #483
- (35) GW6 #93-94
- (36) AIC págs.123-129 = GW8 # 170ss
- (37) cfr.AIC pág.128 = GW8 # 168
- (38) Ibid.
- (39) PT pág.129 = GW 16,13 #471
- (40) Ibid.
- (41) cfr.PT pág.56 = GW 16,13 #393
- (42) GW 16,13 #422
- (43) YI págs 111-113 = GW7, 2 #338-340
- (44) YI pág.123 =GW7, 2 #365
- (45) GW8 #419ss
- (46) GW8 #420
- (47) GW18,1 #9
- (48) Las cinco conferencias de Tavistock fueron dictadas en septiembre y octubre de 1935 en el

«Institute of Medical

Psychology (Tavistock Clinic)» de Londres y editadas por primera vez al año siguiente con el título «Fundamental Psychological Conceptions: A Report of Five Lectures by C.G.Jung...», para ser distribuidas privadamente por el Analytical Psychological Club de Londres. Algunos pasajes de las conferencias se publicaron en la traducción y edición de textos de C.G.Jung a cargo de Roland Cahen titulada **L'homme a la découverte de son ame**, Ginebra, 1944 junto con los seminarios que nuestro autor dictó en la «Sociedad de Psicología» de Basilea en 1934. Las conferencias de Tavistock se encuentran en GW18,1.

(49) GW6 #434

(50) GW6 #75

(51) GW6 #72

(52) cfr. EP pág.25=GW #24

(53) cfr HDA pág.84

(54) Jung las denomina funciones de «orientación del espacio psíquico» GW7, 2 #274

(55) HDA pág.88

(56) GW6 #888

(57) cfr. Vazquez, A., (1981) pág. 94.

(58) El mismo Jung da cuenta de ellos. Por ej. cfr. GW6 #875

(59) cfr. Vazquez pág.75

(60) GW6 #877.

(61) Ibid.

(62) GW6 #878

(63) GW6 #895

(64) GW6 #899

(65) cfr. GW6 #755

(66) GW6 #896

(67) GW6 #897

(68) GW6 #896

- (69) GW6 #890
- (70) GW6 #866
- (71) cfr.GW6 #866
- (72) GW6 #866
- (73) GW6 #888
- (74) SE pág.276
- (75) HDA pág.118
- (76) GW18, 1 #10
- (77) GW6 #888
- (78) GW6 #889
- (79) GW6 #895
- (80) GW6 #864
- (81) cfr.GW6 #864
- (82) GW6 #889
- (83) GW6 #864
- (84) SE pág. 277
- (85) GW6 #399s
- (86) HDA pág.113
- (87) HDA pág.111-112
- (88) GW 8 #100
- (89) GW6 #915
- (90) GW7 #87
- (91) GW6 #861
- (92) Ibid.
- (93) Ibid & cfr GW6 #796

(94) Vazquez, A., (1981) pág. 167ss

(95) Cfr. GW6 # 324-331 & 368-372

(96) GW6 #331-336 & 372-374

(97) GW18, 1#19

(98) HDA pág. 74-75

(99) GW 15 #173

Capítulo 5: El Inconsciente

(1) cfr. Lersch, P., (1968) pág. 552.

(2) Filloux, J.C., (1972) pág. 19

(3) cfr. Lersch, P., (1968) pág. 553.

(4) Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche, Carus, von Hartmann etc. con variados matices propusieron un concepto de inconsciente mucho antes de Freud, aunque con prescindencia de una base empírica. Cfr. Ellenberger H., (1975) y Law White, L., (1967). La obra de mayor influencia a fines del siglo pasado fue la de von Hartmann, E., (1904) cuya primera edición es de 1867. Las propuestas filosóficas románticas se enlazaron con la denominada psiquiatría dinámica con precursores como Mesmer y Puységur y una serie de olvidados investigadores de fines del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX. Pero asimismo los valiosos estudios ya clásicos de Ellenberger y White antes mencionados descuidan otras investigaciones sobre el inconsciente con base empírica pero aplicado a un ámbito (en principio) ajeno a la psicología por la fisiología empírica, tal como señala un reciente trabajo de Gauchet, M., (1994)

(5) cfr. Laplanche, J & Pontalis, J.B., (1994) pág. 144

(6) A estos autores podría agregarse G.H. von Schubert a quien Jung sólo cita dos veces (GW18#841 & GW9I #111n) y a Ignaz Troxler, a quien hasta donde sabemos Jung no cita; pero como bien señala Ellenberger, H., (1975), págs. 242ss, parece anticipar con su concepto de Gemüt, el concepto de sí-mismo junguiano.

(7) cfr. C.G. Jung, Zofingia, p. xxi

(8) Zofingia, #178

(9) Freud, S., Moisés y la religión monoteísta en Freud, S., (1972) vol. IX pág. 3321

(10) GW7, 1 #86

(11) GW8# 350s

- (12) Frey-Rohn, L., pág.123
- (13) El artículo «Instinkt und Unbewusstes» publicado en 1919. Es una comunicación a Congreso traducida al inglés y publicada en alemán con el mismo nombre.
- (14) El primero en GW5 y el segundo en GW 7,1
- (15) E.Bleuler,jefe de Jung en el Burghölzli le habría solicitado a éste último un informe sobre la recientemente publicada y controvertida obra **La interpretación de los sueños**. Jung ingresó al Burghölzli a fines de 1900 y este informe fue probablemente una de sus primeras tareas teóricas en ese lugar.
- (16) cfr. GW 7,1
- (17) ST pág.58 nota 47 = GW5 #45 nota 45
- (18) Ibid.
- (19) **Diagnostische Assoziationsstudien :Beiträge zur experimentellen Psychopathologie**, Leipzig,1906 ,reúne cuatro trabajos de los años 1904-1906 recogidos en GW2, 1; GW2,2;GW2,3 & GW2,5.El término «complejo del yo» (**Ich-Komplex**) aparece en su **opera prima Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene**, Leipzig,1902. en GW 1,1 #130ss.
- (20) ST págs 54ss = GW5 #38ss
- (21) GW3 #77
- (22) GW2 #360
- (23) GW3, 1 #44 nota 97
- (24) Frey-Rohn, L., (1991) pág.30
- (25) ST pág 55 = GW5 #40
- (26) «On Psychological Understanding» en **Journal of Abnormal Psychology**, IX, 6,(Feb-Mar de 1915) págs 385-99, aunque no es seguro que fuera publicado originalmente en alemán como suplemento a **Der Inhalt der Psychose** ,1914. Sabemos que el texto fue básicamente incorporado en GW3, 2.Cfr.GW19 pág. 28 & CW19 pág.15.
- (27) GW6 #209
- (28) GW7, 1 #10,97-120 passim.
- (29) GW7 # 103
- (30) GW8 #270 (La trad.castellana de EP es aquí poco confiable)
- (31) cfr.Brookes, R.,pág.138

- (56) PA pág.24
- (57) Ibid
- (58) **Corpus Hermeticum II**, 140.22 ed Scott.
- (59) Dionisio Areopagita, **De divinis nominibus**, cap.2 #6
- (60) San Agustín, cfr. Jacobi, J., (1983) pág.39.
- (61) Filón de Alejandría, **De opificio mundi** 1.69 Cfr. GW8 #275 & GW9I# 5.
- (62) GW9II #290
- (63) GW(II #298
- (64) Cfr. García Bazan, F., (1978) págs.307ss
- (65) von Franz, M.L. (1997), pág.78)
- (66) GW 7 #192
- (67) GW 13,1
- (68) GW 13,1 #1
- (69) GW 13,1 #11
- (70) GW13, 1 #12
- (71) GW13, 1 #7
- (72) GW6 #915
- (73) GW13, 1 #27
- (74) GW13, 1 #38 nota 3
- (75) GW13, 1 #61
- (76) Ibid.
- (77) GW 13,1 #37
- (78) Ibid.
- (79) Cfr. **Hermetica**, II, (1981) pág. 54
- (80) GW6 #463

- (81) AIC pág.153 cfr. PSA 96ss
- (82) RA pág.146
- (83) RJ pag.129 cfr. PSA 101-2
- (84) (cfr. SE pág.292)
- (85) RC pág.341
- (86) YI pág.129s
- (87) Cfr.PA, Primera Parte
- (88) Cfr. Bauzá, H.,(1998) pág.143
- (89) Op.cit.pág.10
- (90) Op.cit.pág.148
- (91) Ibid.
- (92) Neumann,E.,(1978),pág.141
- (93) Cfr.Guy Gillet, Genevieve, en Cazenave, Michel (1984),pág.67
- (94) Lévi-Strauss, Claude,(1949),**Las estructuras elementales del parentesco, Paris,1949,págs.30-31**
- (95) Cfr.Neumann, Erich,(1978), passim.
- (96) ST pág 184
- (97) Cfr.AIC págs 26-7
- (98) Ibid.
- (99) Ibid.
- (100) Vazquez, A.,(1981) pág.272
- (101) Op.cit. págs 270-276
- (102) Cfr.ST págs 295ss
- (103) RA pág.158
- (104) FI págs 39-42
- (105) Cfr.MAS pág.297
- (106) GW9II #22
- (107) GW7 #289
- (108) GW7 #71
- (109) cfr.Frey-Rohn págs.65-66
- (110) ETD pág.419
- (111) RC pag.531
- (112) Ibid.
- (113) ETD págs.419-420
- (114) Ephrem el Sirio, Santo, **Hymni et Sermones**, en von Franz, M.L, (1982c), pág.167
- (115) GW9II#113
- (116) GW9II #85
- (117) White, V., (1982) págs.XVIII-XIX
- (118) RJ pág.39
- (119) C.G. Jung,Prólogo a White, V., (1982), pág.XX

- (120) Hostie, R.,(1971), pág.202 nota11
- (121) GW9II#72 nota 75
- (122) GW11,7 #34-36
- (123) San Basilio, **De spiritu sancto**, Migne PG, vol 29,col.37.Cfr.GW9II #83
- (124) Aion pág.72 = GW9II #114
- (125) RC pág.531
- (126) Cfr. RC pág.33-34,35-36,44s,343
- (127) MAS págs.434-435
- (128) ETG pág.419
- (129) PA pág.41-2
- (130) PA pág.41-42 nota 2
- (131) Vazquez,A.,pág.286
- (132) RA pág.164
- (133) GW13,1 #61
- (134) PT pág.104
- (135) RC págs.33-34
- (136) PT págs.103-104
- (137) Vazquez,A.,pág.288
- (138) PA pág.44
- (139) YI págs.85-86
- (140) GW14I #279
- (141) FC pág.15
- (142) FC pág.18
- (143) Ibid.
- (144) FC pág.21
- (145) FC pág.259
- (146) FC págs.259-260
- (147) FC pág.200
- (148) Apuleyo, **El asno de oro**, Gredos, Madrid,1978 XI,23.7 pág.343
- (149) FC pág.204
- (150) FC pág.20-21
- (151) FC pág.473
- (152) El título original es Neumann, Erich ,**Ursprungsgeschichte des Bewusstseins**, Rascher Verlag, Zurich,1949, que nosotros citamos en la versión Neumann, E.,(1978)
- (153) Neumann, E.,(1978) pág.59
- (154) Cfr.GW10 #340ss
- (155) FC pág.189

SEGUNDA PARTE:

Un Modelo Antropológico-Filosófico Junguiano

Capítulo 1: El alcance antropológico de la hermeneútica junguiana.

- (1) Ricoeur (1965) EF, Ricoeur (1969) CI ,
- (2) CÍc pág.6
- (3) CÍc pág.7
- (4) CÍc pág.8
- (5) Nante, B., (1992) pág.19
- (6) CÍc pág.9)
- (7) CÍc pág.12
- (8) CÍc pág.15
- (9) CÍc pág.17 = CI pág.111
- (10) CÍc pág.19
- (11) CÍc pág.26
- (12) CÍc págs.27-28
- (13) CI pág.292
- (14) Ibid.
- (15) CI pág.293
- (16) EF pág.38
- (17) Cfr.Brede Kristensen, **The Meaning of Religion**, págs.14, 418,2.
- (18) Bleeker, C. Jouco, **The Contribution of the Phenomenology of Religion**, pág.39
- (19) Julien Ries, **Histoire des religions, phénoménologie herméneutique** en Allen (1985) pág.75
- (20) EF pág.37
- (21) CI pág.294
- (22) GW 16 # 50
- (23) Cfr.Laplanche, J. & Pontalis, J.B., pág.36
- (24) Op.cit.pág.45
- (25) cfr.Op.cit.,pág.34
- (26) cfr.Frey-Rohn, L., (1991) pág.186
- (27) cfr.GW4 # 268ss
- (28) Dalbiez, Roland, **La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne**, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, vol.2, pág.267
- (29) GW7 #492
- (30) Se trata de **Seelenprobleme der Gegenwart** publicado por primera vez en 1931 e incluido en GW18, 67.
- (31) GW18, 67 # 49
- (32) GW2 #211 cfr. «Die Freudsche Hysteriethorie» 1908 en GW4, 2.
- (33) GW7 #88
- (34) **Unveröffentlichtes Seminar über Kinderträume I**, 1938/1939 en Frey-Rohn,L.,(1991) pág.196

- (35) cfr. Jacobi, J., (1963) pág. 80
- (36) CP págs.39-41 = GW3, 2 #201ss
- (37) GW6 #642
- (38) Vazquez, A., (1981) pág.128
- (39) GW6 #643
- (40) Para una buena síntesis de la cuestión cfr.Frey-Rohn,L., (1991) págs.195ss
- (41) GW7 #493. La cita corresponde a una conferencia de Jung titulada «Die Struktur der Psychologie», dictada en 1916 y publicada ese mismo año por primera vez en traducción francesa. La versión, incorporada como apéndice en el séptimo volumen de las Obras Completas en alemán e inglés, fue revisada y ampliada por el autor en 1928.
- (42) SM pág 323
- (43) CI pág. 293 & Cfr. SM pág. 328
- (44) GW6 #336 Cfr.EF pág.27
- (45) La referencia Ricoeur corresponde a EF pág.38 y la de Jung a GW12 #26.
- (46) GW12 #33-34
- (47) PR pág.23
- (48) GW11, 7 #49
- (49) GW12 #48
- (50) GW18 #172
- (51) EF pág.35
- (52) Cfr.van der Leeuw, G.,(1975) págs.617ss & 652ss,
Eliade, M.en Allen, D.,(1985) págs 73ss y Otto, R., (1965) págs 9ss (53) EF págs.37-38
- (54) Tal los conocidos casos de Toni Wolff y Sabina Spielrein.
Cfr.asimiso CP págs.
- (55) Jung consideraba que uno de los grandes méritos del gnosticismo era el de haber creado mitos que en buena medida tendían a asumir el inconsciente, es decir, apropiarlo racionalmente sin reducirlo. No obstante, esto no lo hacía a Jung necesariamente un gnóstico. Jung era cauteloso porque no desconocía una tendencia a 'racionalizar' el mito resultando un discurso híbrido,ni mítico, ni filosófico. No obstante creía ver un valioso intento de síntesis en este sentido.A este respecto puede leerse su cautelosa respuesta a G. Quispel en Cazenave, Michel, (1984),págs.149-151.
- (56) CI pág. 294 & cfr. SM pág. 327
- (57) Paráfrasis de Corona, N., (1992) pág.47
- (58) CI pág.16
- (59) EF pág.26
- (60) EF pág.35
- (61) cfr.CI pág.17, EF págs. 22-25,
- (62) cfr.págs. SM17-21
- (63) CI pág.326
- (64) CI pág.26

- (65) Laplanche, J. & Pontalis, J.B., pág.184
- (66) Citamos la parafrasis de Corona, N., (1992) pág.176
- (67) EF pág.463
- (68) EF pág.465 cita Freud en **Lecciones introductorias al psicoanálisis**; (lección XXXI: «Disec-
ción de la personalidad psíquica») en Freud, S., (1972) vol.VIII, pág.3136
- (69) Cfr.Laplanche,J.& Pontalis, J.B., (1994) págs.415s
- (70) EP pág.56
- (71) EP pág.55
- (72) cfr.GW6 # 660-665
- (73) GW6 # 880
- (74) GW11 #400 =ST pág.101
- (75) cfr. GW9I #121,142 & GW9II #43ss
- (76) Para Freud la religión es una ilusión, pero una ilusión no es necesariamente un error, porque éste
último puede corregirse mediante una confrontación con la verdad y el razonamiento. En cambio, las
ilusiones «son tan irrefutables como indemostrables». Cfr. Freud, S., **El porvenir de una ilusión** en
Freud, S., **Obras Completas**, vol.VIII, pág.2979
- (77) GW11. #389
- (78) cfr.Laplanche, J.& Pontalis, J.B., pág.308
- (79) GW6 #282 & #419
- (80) Cfr.Campbell, J.,(1959), *passim*
- (81) GW8 #507
- (82) GW13 #247
- (83) GW13, 1 #51-52
- (84) Honko, Lauri, **Krankheitsprojekte** en von Franz, M.L., (1997) pag.28ss
- (85) Ibid.
- (86) Ibid.
- (87) Cfr.Dodds, E.R., **Los griegos y lo irracional**, Madrid,1981 cap.1.
- (88) En Hesíodo, **Teogonía**, versos 27-29, as Musas dicen «Sabemos decir muchas mentiras con
apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad.»(Consignamos la ver-
sión de Aurelio Pérez Jiménez, ed. por Planeta DeAgostini, Madrid, 1995, págs 70-71.
- (89) Cfr. frag.14 de Jenófanes.
- (90) DK 59A1 según la versión de Eggers Lan y otros, **Los filósofos presocráticos**, Madrid, Gredos,
vol II, págs.312-3 nr.652
- (91) Cfr.Courcelle, Pierre, **Connais-toi toi meme. De Socrate a Saint Bernard**, 2 tomos, Etudes
Agustiniennes, Paris, 1975.
- (92) GW11 #400
- (93) GW11 #444
- (94) Neumann, Erich (1969a).
- (95) Op.cit., pág.21
- (96) Laplanche, J.& Pontalis, J.B., pág.207

- (97) Cfr.op.cit., pág.208
- (98) Neumann, Erich (1969a) pág.20
- (99) Op.cit.págs.52-53
- (100) Op.cit.pág.35
- (101) Ibid.
- (102) GW18, 113 #197ss
- (103) Sto.Tomas, **De Veritate**; Marietti, Roma, 1945. Q25, art.4, págs.216
- (104) Neumann, Erich, (1969a) pág.24
- (105) cfr.Guthrie, E., **History of Greek Philosophy**, Cambridge, 1980,vol I, págs. 230ss
- (106) Neumann, Erich (1969a) pág.127
- (107) «Der Geist Mercurius»,pág.138 en Neumann, Erich (1969a) pág.128
- (108) Neumann, E., (1969a), pág.33
- (109) Cfr.el tratamiento ya clásico, aún valioso por su información aunque algo anticuado por su metodología, en Frazer, James,G.,**The Golden Bough**, 1907-15,12 vol.Puede verse, entre muchos otros, Girard (1972) y, para la antigüedad clásica, Burkert,W., **Structure and History in Greek Mythology and Ritual**, University of California, LA, 1979.
- (110) Cfr.Hitoshi Oshima, **El pensamiento japonés**, Buenos Aires, Eudeba,1984, passim.
- (111) Mondolfo, R., (1968), págs. 263ss
- (112) CI págs. 23ss
- (113) Cfr.Julio caro Baroja, **El carnaval**, Madrid,Taurus,1965.
- (114) Foucault, M., **Histoire de la folie a l'age classique**, Paris, ed.Gallimard,1972.
- (115) Citado en GW10, 4 #113
- (116) Buber(1984) pág.118
- (117) Neumann, E., (1969a) pág.72
- (118) GW18, 58 #299
- (119) GW18, 58 #300
- (120) Neumann, E., (1969a) pág. 83
- (121) Baudouin (1967)pág. 358n
- (122) GW7 #187-188
- (123) EF pág.472
- (124) Ibid.
- (125) Cfr.Freud, S., **Introducción al narcisismo** en Freud,S. (1972), vol VI, pág.2028
- (126) EF págs.473-4
- (127) EF pág.474
- (128) EF pág.473
- (129) Jaspers,K. **Die geistige Situation der Zeit** , pág.141, en Neumann, E., pág.84
- (129) Baudouin, C., (1967) pág.334.
- (130) Progoff, Ira (1967) pág.192
- (131) Op.cit. Pág.197
- (132) Ibid.

- (133) GW 9I pág.73
- (134) Progoff, Ira (1967) pág.204
- (135) GW9I pág.73
- (136) Progoff,Ira (1967) pág.199
- (137) RC pag.544
- (138) Vazquez, A.,pág.39
- (139) EF pág.478
- (140) Cfr.Jacobi,J.,(1983) passim
- (141) GW5 #354-355
- (142) ETP pág.152
- (143) Creuzer, F., **Symbolik und Mythologie**, Leipzig y Darmstadt,1819, tomoI, p.63-4.
- (144) GW15 #118
- (145) Cfr. Jacobi, J,(1983)pág. 92
- (146) GW6 pág.65
- (147) Cfr.GW6 #87ss
- (148) GW6 # 432-3
- (149) IV,76 **A Discourse on Dreams by Synesius**, London, s/f ed.privada prefacio y parafrasis de Alex Ionides, IV,76
- (150) Jorge Peña Vial, **Imaginacion, simbolo y realidad**, Chile, 1987, pág.54
- (151) GW15 #107
- (152) GW15 #137
- (153) Durand, G.,(1971) pág.77
- (154) Op.cit.pág.78

Capítulo 2 :

El proceso de individuación y la personalidad total

- (1) cfr. Hostie, R.,(1971) pág.124
- (2) Op. cit. Hostie pág.125)
- (3) GW5 #68
- (4) GW5 #71
- (5) GW5 #225-6
- (6) GW5 #230
- (7) GW5 #130
- (8) G. Bachelard, **La psychanalyse du feu**, en Hostie (1971) pág.130.
- (9) GW5 #231
- (10) GW5 #60
- (11) GW7 #150
- (12) GW6 #206
- (13) GW7 #175

- (14) Ibid.
- (15) GW11,1 #21-22
- (16) GW11,1 #22
- (17) GW11,1 #131
- (18) GW11,1 #23
- (19) GW11,1 #115
- (20) GW11,1 #188-189
- (21) Cfr.Gebattel, V.E.von, (1947). La cita de Hostie, R., (1971) pág.122
- (22) GW11,1 #190
- (23) Hostie, R.,(1971) pág.160
- (24) Hostie, R.,(1971) pag.153
- (25) GW11 #179
- (26) PA pág.19
- (27) PA pág.23
- (28) Ibid.
- (29) Cfr.Cfr.GW 9I #232 & #237 donde se refiere a los **Exercitia spiritalia** de San Ignacio y,asimismo, trabajos dedicados a la meditación oriental,a saber, «Zur Psychologie östlicher Meditation» publicado por primera vez en 1943,e incluido en GW11,14.También Jung se interesó por la meditación en la alquimia en relación con la imaginación activa, por ejemplo en PA,III capII.3 = GW12 #390-396.
- (30) PA pág.23 nota 2
- (31) PA pág.24
- (32) Ibid.
- (33) PA págs.33-34
- (34) Cfr. Brookes, R.(1991) pág.73
- (35) El detalle de lo sucedido puede verse en Quispel, G, «Jung et la gnose» en Cazenave, Michel,(1984),págs.136ss
- (36) Cfr. Quiles, I.,(1973) págs.283ss
- (37) Buber, M.,(1984),pág.73
- (38) GW 9/I #261
- (39) Buber, M.,(1984) pág.73
- (40) Op.cit.pág.74
- (41) GW 9i,6 #259
- (42) Cfr. Buber pág.74 y GW7 #402
- (43) GW7 #400
- (44) Ibid
- (45) GW7 #403
- (46) Buber,M.,(1984) pág.78
- (47) Ibid.
- (48) Ibid.

- (49) Quiles, I.,(1991) pág.141
- (50) GW13,1 #20
- (51) GW13,1 #4
- (52) El Comentario se publicó por primera vez en 1935 ;»Einführung» **Das tibetanische Totenbuch**, págs. 15-35,Ed.por W.Y .Evans Wentz, Zurich, Rascher y fue incorporado en GW11,11.La cita corresponde a GW11,11 #835 y es recogida en Buber, M.,(1984) pág.75
- (53) Buber, M.,(1984) pág.76
- (54) Buber, M.,(1984) pág.71
- (55) GW11,11 #837
- (56) C.G. Jung, «Anwort an Martin Buber» recogido en GW11,17 y, en las Obras Completas en inglés en CW18,96.Citamos de la versión en Cazenave, Michel, (1984) pág.299
- (57) Op.cit.,pág.298
- (58) Buber, M.,(1984) pág.74
- (59) La literatura sobre el tema es abundante, comenzando por los estudios pioneros de William James, **The Varieties of Religious Experience**,1902, y de Rufus M. Jones, **Studies in Mystical Religion**,1908, así como los trabajos posteriores , ya clásicos, de Evelyn Underhill, **Mysticism**,1957 o Jacques de Marquette, **Introduction to Comparative Mysticism**,1949. Nosotros realizamos en el pasado una modesta incursión en relación con la experiencia mística desde un punto de vista antropológico in-sistencial -cfr. Nante (1997)- que, en gran medida guarda no pocas convergencias con algunas de nuestras actuales consideraciones. Cabe mencionar, asimismo, el célebre estudio del iranólogo e indólogo R.C. Zaehner, **Mysticism , Sacred and Profane**,1957, que en buena medida es deudor de la teoría junguiana como el propio autor admite.
- (59) Cfr.nota 58
- (60) Quiles, I.,(1973), passim y Cfr. Nante, B.,(1997).
- (61) Quispel,G.,op.cit.págs.136ss
- (62) Se trata de un trabajo inédito titulado «Jung y la gnosis» basado en un Seminario dictado en 1998 en la Maestría de Teoría e Historia de las Religiones de la Universidad CAECE-Academia del Sur.
- (63) Buber, M.,(1984) pág.118
- (64) GW 11 #133
- (65) GW6 #426n
- (66) ST pag.34
- (67) Quiles, I.,(1980) pág.219
- (68) Ibid.
- (69) Ibid.
- (70) GW6 #854ss
- (71) Goldbruner, Joseph (1962) págs.140-141
- (72) GW6 #854
- (73) Ibid.
- (74) Cfr.Vazquez, A.,(1981) pág.253

- (75) GW9i,10 #255
- (76) Quiles, I.,(1980),pág.219
- (77) Se trata de ser más sí-mismo y esto cobra una dimensión espiritual que excede a la psicología, por ello ciertos autores han propuesto en otros contextos la creación de una suerte de «autología». Sin duda, el problema no es terminológico y la cuestión es de competencia filosófico-antropológico.
- (78) RA #146ss
- (79) AIC pág.153, cfr.PSA 96ss
- (80) cfr.RA 156s & PR 65s
- (81) AIC pág.153 cfr.PSA 96ss
- (82) RA pág.146
- (83) RJ pag.129 cfr.PSA 101-2
- (84) (cfr.SE pág.292)
- (85) RC pág.341
- (86) YI pág.129s
- (87) Cfr.PA,Primera Parte
- (88) Cfr. Bauzá, H.,(1998) pág.143
- (89) Op.cit.pág.10
- (90) Op.cit.pág.148
- (91) Ibid.
- (92) Neumann,E.,(1978),pág.141
- (93) Cfr.Guy Gillet, Genevieve,en Cazenave, Michel (1984),pág.67
- (94) Lévi-Strauss,Claude,(1949), **Las estructuras elementales del parentesco**, Paris,1949,págs.30-31
- (95) Cfr.Neumann, Erich,(1978), passim.
- (96) ST pág 184
- (97) Cfr.AIC págs 26-7
- (98) Ibid.
- (99) Ibid.
- (100) Vazquez, A.,(1981) pág.272
- (101) Op.cit.págs 270-276
- (102) Cfr.ST págs 295ss
- (103) RA pág.158
- (104) FI págs 39-42
- (105) Cfr. MAS pág.297
- (106) GW9II #22
- (107) GW7 #289
- (108) GW7 #71
- (109) cfr.Frey-Rohn págs.65-66

- (110) ETD pág.419
- (111) RC pag.531
- (112) Ibid.
- (113) ETD págs.419-420
- (114) Ephrem el Sirio,Santo, **Hymni et Sermones**, en von Franz,M.L, (1982c),pág.167
- (115) GW9II#113
- (116) GW9II #85
- (117) White, V., (1982) págs. XVIII-XIX
- (118) RJ pág.39
- (119) C.G. Jung, Prólogo a White,V., (1982), pág.XX
- (120) Hostie, R.,(1971),pág.202 nota11
- (121) GW9II#72 nota 75
- (122) GW11,7 #34-36
- (123) San Basilio, **De spiritu sancto**, Migne PG,vol 29,col.37. Cfr.GW9II #83
- (124) Aion pág.72 = GW9II #114
- (125) RC pág.531
- (126) Cfr. RC pág.33-34,35-36,44s,343
- (127) MAS págs.434-435
- (128) ETG pág.419
- (129) PA pág.41-2
- (130) PA pág.41-42 nota 2
- (131) Vazquez,A.,pág.286
- (132) RA pág.164
- (133) GW13,1 #61
- (134) PT pág.104
- (135) RC págs.33-34
- (136) PT págs.103-104
- (137) Vazquez,A.,pág.288
- (138) PA pág.44
- (139) YI págs.85-86
- (140) GW14I #279
- (141) FC pág.15
- (142) FC pág.18
- (143) Ibid.
- (144) FC pág.21
- (145) FC pág.259
- (146) FC págs.259-260
- (147) FC pág.200
- (148) Apuleyo, **El asno de oro**, Gredos,Madrid,1978 XI,23.7 pág.343
- (149) FC pág.204

- (150) FC pág.20-21
- (151) FC pág.473
- (152) El título original es Neumann, Erich , **Ursprungsgeschichte des Bewusstseins**, Rascher Verlag, Zurich,1949, que nosotros citamos en la versión Neumann, E.,(1978)
- (153) Neumann, E.,(1978) pág.59
- (154) Cfr.GW10 #340ss
- (155) FC pág.189

- (156) Cfr. Vazquez, A., págs.290/1
- (157) GW9I #61
- (158) GW9I #485
- (159) RC pág.65
- (160) Cfr.GW9II # 28 y 30
- (161) RC págs 42,46
- (162) GW 18 #187
- (163) GW15 #211
- (164) GW7 #339.
- (165) YI pág.166
- (166) ETG págs.409-410
- (167) GP pág.266
- (168) YI pág.180
- (169) Vazquez, A., (1981), pag.67
- (170) GW13,15 #69
- (171) Ibid.
- (172) YI págs.180-181
- (173) Cfr. Vazquez, A., pág.68
- (174) Ibid.
- (174) Cfr.PAM 56s
- (175) PT pag.169
- (176) YI pág.183
- (177) PT pág.169
- (178) PT pág.9
- (179) GW9 ii,#422
- (180) GW13,1 #57
- (181) GW13,1 #7
- (181) RJ pág.126
- (182) GW9,ii,#41.cfr.##25-42
- (183) GW 9I,#194
- (184) GW 9i #134
- (185) (Hillman, James,(1985) pág.173

- (186) GW 9i, #142
- (188) GW16 ##422-23
- (189) PT pág.86
- (190) GW16 #441
- (191) PT pág.99
- (192) PT pág.92
- (193) GW 16 #361

- (194) GW 14I #196
- (195) PSA pág.163
- (196) Ibid.
- (197) Esto Jung lo hace explícito en más de una oportunidad. Véase, por ejemplo, GW11,15 #956.
- (198) **Rigveda** X,90,14
- (199) Eliade, M., (1969) pág.156
- (200) PT pag.177
- (201) GW13,1 #51-52
- (202) Eliade, M.,(1969),pág.126
- (203) PT pág.183
- (204) cfr. Eliade, M., (1969), pág.136
- (205) GW14 # 523
- (206) Tucci, G.,(1969)
- (207) Cfr. **Chandogya up.** VIII 1,1, en Tucci, G.,(1969),pág.42
- (208) Tucci, G.,(1969),pág.40
- (209) Durand, G.,(1981),pág.235
- (210) PA pag.116
- (211) GW9I,12 #714
- (212) Ibid
- (213) PR pág.131
- (214) PR pág.133
- (215) PR pág.132
- (216) Buber,M.,(1984),pág.80
- (217) PR págs 152-153
- (218) PR pág.138
- (219) PR pág.142
- (220) Ibid.
- (221) PR pag.138
- (222) Ibid.
- (223) PR pág.148
- (224) Ibid.
- (225) PR pág.160

- (226) Carta al Dr. Carl Seelig del 25 de febrero de 1953, en C.G.Jung: **Letters**, vol 2 (1974).
- (227) Peat,D., (1988), pág.20
- (228) GW8,18 #960
- (229) GW8,18 #850
- (230) La colaboración de W.Pauli,titulada «Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler»,está ahora publicada en castellano en Pauli, Wolfgang, **Escritos sobre física y filosofía**, Madrid, Ed.Debate,1996 (págs277ss)
- (231) GW8,18 #964
- (232) GW8,18 #846 & #857
- (233) GW8,18 #855
- (234) GW8,18 #870
- (235) Ibid.
- (236) Wahl, Jean, **Tratado de metafísica**, México,FCE,pág.642
- (237) GW8,18 #942
- (238) GW8,18 #931
- (239) GW8,18 #916
- (240) GW11 #973
- (241) von Franz, M. L., (1974) págs.42-43
- (242) GW8 # 855
- (243) GW8 #858
- (244) GW8 #369 nota 35 = AIC pág.122 nota33
- (245) La edición original de la obra de M.L.von Franz, ue contiene la traducción y un largo comentario de un opúsculo atribuido a Santo Tomás titulado **Aurora Consurgens**, fue publicado por primera vez como la Tercera Parte de **Mysterium coniunctionis** en 1957 por Rascher Verlag, Zurich & Stuttgart, bajo el título **Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik**. En las Obras Completas de Jung corresponde a GW14 III.

Capítulo 3 :

El espíritu en el hombre

- (1) (AIC p.22 = GW 9i #32
- (2) Scheler, M.,(1979),pág.28 = Scheler, M.,(1949),pág.12
- (3) Ibid.
- (4) Op.cit.págs.31-32= Scheler, M.,(1949),pág.15-16
- (5) Op.cit.pág.33 = Scheler, M.,(1949) pág.17
- (6) Op.cit.pág.29 = Scheler, M.,(1949) pág.13
- (7) Op.cit.pág.28 = Scheler, M.,(1949) pág.12
- (8) Op.cit.pág.33 = Scheler, M.,(1949) pág.17
- (9) Ibid.

(10) Proclo, «Sobre el arte hierático de los griegos» en R.P.Festugiere, **La Révélation d'Hermes Trimégiste**

Paris, 1981, vol. I, p. 134.

(11) Scheler, M., (1979), pág. 98 = Scheler, M., (1949), pág. 82.

(12) Cfr. GW8 #414

(13) Scheler, M., (1949), pág. 49

(14) Cfr. Mandrioni, D., (1965) pág. 293

(15) Cfr. Op. cit. pág. 227

(16) Scheler, M., (1949), pág. 48

(17) Scheler, M., (1979), pág. 56 = Scheler, M., (1949) pág. 40

(18) op. cit. pág. 57

(19) Ibid.

(20) Scheler, M., (1979) pág. 58 & pág. 69 = Scheler, M., (1949) pág. 42 & pág. 53, respectivamente.

(21) Scheler, M., (1979) pág. 70 = Scheler, M., (1949) pág. 54

(22) Scheler, M., (1979) pág. 72 = Scheler, M., (1949) pág. 56

(23) Op. cit. pág. 86

(24) Cfr. Mandrioni, D., (1965), pág. 199

(25) Scheler, M., (1979) pág. 85 = Scheler, M., (1949) pág. 68

(26) Scheler, M., (1979) pág. 57 = Scheler, M., (1949) pág. 41

(27) **Zum Phänomen des Tragischen** en Scheler, M., (1955a) pág. 400.

(28) Scheler, M., (1979) pág. 90 = Scheler, M., (1949) pág. 74

(29) Cfr. GW19 passim

(30) GW6 #406

(31) Vazquez, A., (1981), pág. 45

(32) GW16 #133-134

(33) EP pág. 28

(34) Scheler, M., (1979), pág. 92 = Scheler, M., (1949), pág. 76

(35) HDA pág. 80-81

(36) INP pág. 112s & RA pág. 170 s

(37) Cfr. Brookes, R., (1991) pág. 69

(38) Scheler, M., (1979) pág. 91 = Scheler, M., (1949), pág. 85

(39) GW10 #74-94

(40) Scheler, M., (1979) pág. 98 = Scheler, M., (1949)

(41) GW8, 18 #84

(42) Scheler, M., (1979) pág. 74 = Scheler, M., (1949) pág. 58

(43) Scheler, M., (1979) págs. 77-8 = Scheler, M., (1949) pág. 61-62

(44) Scheler, M., (1979) pág. 74 = Scheler, M., (1949) pág. 58

(45) Scheler, M., (1979) pág. 81 = Scheler, M., (1949) pág. 65

- (46) Scheler, M., (1979) pág.85 = Scheler, M., (1949) pág.69
- (47) Un 'verbum magistri 'alquímico consignado en PA pág.243
- (48) AIC pág.22 = GW9I #32.

CONCLUSION

- (1) Quiles, I., (1978), pág.321
- (2) Ibid.
- (3) Quiles, I., (1980) págs.195ss
- (4) San Juan de la Cruz, **Obras**, tomo I,p.2,Ed.Poblet, Bs.As., 1944.
- (5) GW11,3 #400

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Jung

1.1. Obras Completas

1.1.1. Obras Completas en alemán

Die Gesammelten Werke von C.G.Jung. Herausgegeben von Marianne Niehus-Jung, Lena Hurwitz Eisner, Franz Riklin, Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rűf. Düsseldorf: Walter, 1995.

GW 1 Psychiatrische Studien.

1. "Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene".
2. "Über hysterisches Verlesen"
3. "Kryptomnesie"
4. "Über manische Verstimmung"
5. "Ein Fall von hysterischem Stupor bei einer Untersuchungsgefangenen"
6. "Über Simulation von Geistesstörung"
7. "Arztliches Gutachten über einen Fall von Simulation geistiger Störung".
8. "Obergutachten über zwei widersprechende psychiatrische Gutachten"
9. "Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik"

GW 2. Experimentelle Untersuchungen. Mit Übersetzungen aus dem Englischen von Sabine Lucas.

- | | |
|---|-------------------------|
| 1. "Experimentelle Untersuchungen über Assoziationen
Franz Riklin. | Gesunder", mit |
| 2. "Analyse der Assoziationen eines Epileptikers". | |
| 3. "Über das Verhalten der Reaktionszeit beim
Assoziationsexperimente" | |
| 4. "Experimentelle Beobachtungen über das | Erinnerungsvermögen" |
| 5. "Psychoanalyse und Assoziationsexperiment" | |
| 6. "Die psychologische Diagnose des Tatbestandes". | |
| 7. "Assoziation, Traum und hysterisches Symptom". | |
| 8. "Die psychopathologische Bedeutung des
Assoziationsexperimentes". | |
| 9. «Über die Reproduktionsstörungen beim | Assoziationsexperiment" |
| 10. "Die Assoziationsmethode". | |

11. "Die familiäre Konstellation"
12. "Über die psychophysischen Begleiterscheinungen im Assoziationsexperiment":
13. "Psychophysische Untersuchungen mit dem Galvanometer und dem Pneumographen bei Normalen und Geisteskranken" mit Frederik Peterson.
14. "Weitere Untersuchungen über das galvanische Phänomen und die Respiration bei Normalen und Geisteskranken", mit Charles Ricksher
- Appendix:
15. "Statistisches von der Rekrutenaushebung"
16. "Neue Aspekte der Kriminalpsychologie"
17. "Die an der Psychiatrischen Klinik in Zürich gebräuchlichen psychologischen Untersuchungsmethoden".
18. "Ein kurzer Überblick über die Komplexlehre"
19. "Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik: Das Tatbestandsexperiment im Schwurgerichtsprozess Näf"

GW 3 Psychogenese der Geisteskrankheiten.

1. "Über die Psychologie der Dementia praecox: Ein Versuch"
2. "Der Inhalt der Psychose".
3. "Kritik über E. Bleuler: Zur Theorie des schizophrenen Negativismus".
4. "Über die Bedeutung des Unbewußten in der Psychopathologie".
5. "Über das Problem der Psychogenese bei Geisteskrankheiten"
6. «Geisteskrankheit und Seele".
7. "Über die Psychogenese der Schizophrenie"
8. "Neuere Betrachtungen zur Schizophrenie"
9. "Die Schizophrenie".

GW4 Freud und die Psychoanalyse

1. "Die Hysterielehre Freuds. Eine Erwiderung auf die Aschaffenburgsche Kritik"
2. "Die Freudsche Hysterietheorie"
3. "Die Traumanalyse"
4. "Ein Beitrag zur Psychologie des Gerüchtes".
5. "Ein Beitrag zur Kenntnis des Zahlentraumes".
6. "Morton Prince, M.D.: The Mechanism and Interpretation of Dreams. Eine kritische Besprechung".
7. "Zur Kritik über Psychoanalyse".
8. "Zur Psychoanalyse"

9. "Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie".
10. "Allgemeine Aspekte der Psychoanalyse"
11. "Über Psychoanalyse"
12. "Psychotherapeutische Zeitfragen. Ein Briefwechsel zwischen C.G.Jung und R.Löy"
13. "Vorreden zu den Collected Papers on Analytical Psychology"
14. "Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen"
15. "Einführung zu W.M.Kranefeldt: Die Psychoanalyse".
16. "Der Gegensatz Freud und Jung"

GW 5 Symbole der Wandlung . Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie.

1. Vorrede zur vierten Auflage.
2. Vorrede zur dritten Auflage.
3. Vorrede zur zweiten Auflage
4. Symbole der Wandlung.

GW 6 Psychologische Typen.

Anhang:

4. "Zur Frage der psychologischen Typen"
5. "Psychologische Typen"
6. "Psychologische Typologie"

GW 7 Zwei Schriften Über Analytische Psychologie.

1. "Über die Psychologie des Unbewußten".
2. "Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten"
3. "Neue Bahnen der Psychologie".
4. "Die Struktur des Unbewußten"

GW 9 Die Dynamik des Unbewußten

1. "Über die Energetik der Seele"
2. "Die transzendente Funktion".
3. "Allgemeines zur Komplextheorie"
4. "Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie".
5. "Psychologische Determinanten des menschlichen Verhaltens"
6. "Instinkt und Unbewußtes".
7. "Die Struktur der Seele".
8. "Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen".
9. "Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes"
10. "Vom Wesen der Träume".

11. "Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens"
12. "Geist und Leben".
13. "Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie"
14. "Analytische Psychologie und Weltanschauung".
15. "Wirklichkeit und Überwirklichkeit".
16. "Die Lebenswende".
17. "Seele und Told".
18. "Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge".
19. "Über Synchronizität"

GW 9/I Die Archetypen und das Kollektive Unbewußte.

1. "Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten"
2. Der Begriff des kollektiven Unbewußten".
3. "Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes":
4. "Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus".
5. "Über Wiedergeburt"
6. "Zur Psychologie des Kindarchetypus"
7. "Zum psychologischen Aspekt der Korefigur".
8. "Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen"
9. "Zur Psychologie der Tricksterfigur"
10. "Bewußtsein, Unbewußtes und Individuation".
11. "Zur Empirie des Individuationsprozesses".
12. "Über Mandalasymbolik".
13. "Mandalas (Appendix)"

GW 9/II Aion: Beiträge zur Symbolik des Selbst.

GW 10 Zivilisation im Übergang.

1. "Über das Unbewußte".
2. "Seele und Erde".
3. "Der archaische Mensch".
4. "Das Seelenproblem des modernen Menschen".
5. "Das Liebesproblem des Studenten".
6. "Die Frau in Europa".
7. "Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart"
8. "Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie".
9. "Vorwort zu Aufsätze zur Zeitgeschichte".
10. "Wotan".
11. "Nach der Katastrophe".
12. "Der Kampf mit dem Schatten".
13. "Nachwort zu Aufsätze zur Zeitgeschichte".
14. "Gegenwart und Zukunft".

15. "Ein moderner Mythos: Von Dingen, die am Himmel gesehen werden".
16. "Das Gewissen in psychologischer Sicht".
17. "Gut und Böse in der analytischen Psychologie"
18. "Vorrede zu: Toni Wolf, Studien zu C.G.Jung Psycho-logie"
19. "Die Bedeutung der schweizerischen Linie im Spektrum Europas":
20. "Der Aufgang einer neuen Welt"
21. "Ein neues Buch von Keyserling La révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit".
22. "Komplikationen der amerikanischen Psychologie".
23. "Die träumende Welt Indiens".
24. "Was Indien uns lehren kann".
- "Verschiedenes"
25. "Geleitwort".
26. "Zeitgenössisches".
27. "Rundschreiben".
28. "Geleitwort"
29. "Vorbemerkung des Herausgebers".
30. "Begrüßungsansprache (des Präsidenten) zum Achten
Allgemeinen Ärztlichen Kongress in Bad Nauchheim (1935)".
31. "Votum".
32. "Begrüßungsansprache (des Präsidenten) zum Neunten
Ärztlichen Kongreß für Psychotherapie in Kopenhagen (1937)" Internationalen
33. "Begrüßungsansprache (des Präsidenten) zum Zehnten
Ärztlichen Kongress für Psychotherapie in Oxford (1938)" Internationalen

GW 11 Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion.

1. "Psychologie und Religion".
2. "Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitäts-
dogmas".
3. "Das Wandlungssymbol in der Messe".
4. "Vorwort zu V.White: Gott und das Unbewußte".
5. "Vorwort zu Z. Werblowsky: Lucifer and Prometheus".
6. "Bruder Klaus".
7. "Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge".-
8. "Psychoanalyse und Seelsorge".
9. "Antwort auf Hiob. Nachwort."
10. "Psychologischer Kommentar zu : Das tibetische Buch der grossen Befreiung".
11. "Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol (Das Tibetische
Totenbuch).»
12. "Yoga und der Westen".
13. "Geleitwort zu D.T.Suzuki: Die Grosse Befreiung".

14. "Zur Psychologie östlicher Meditation".
15. "Über den indischen Heiligen . Einführung zu H.Zimmer:
Der Weg zum Selbst".
16. "Vorwort zum I Ging".
17. "Antwort an Martin Buber".
18. "Zu Psychologie und Religion"
19. "Gut und Böse in der analytischen Psychologie"
20. "Zum Problem des Christussymbols".
21. "Zu Antwort auf Hiob".
22. "Zu Antwort auf Hiob".
23. "Klappentext zur ersten Auflage von Antwort auf Hiob".
24. "Aus einem Brief an einen protestantischen Theologen".
25. "Brief an The Listener. Januar 1960"
26. Zu Die Reden Gotamo Buddhos".

GW 12 Psychologie und Alchemie

GW 13 Studien über alchemistische Vorstellungen.

1. "Kommentar zu Das Geheimnis der Goldenen Blüte".
2. "Die Visionen des Zosimos".
3. "Paracelsus als geistige Erscheinung".
4. "Der Geist Mercurius".
5. "Der philosophische Baum".

GW 14 Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung un Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie. Unter Mitarbeit von Marie-Louise Von Franz

GW 15 Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft.

1. "Paracelsus".
2. "Paracelsus als Arzt"
3. "Sigmund Freud als kulturhistorische Ercheinung".
4. "Sigmund Freud"
5. "Zum Gedächtnis Richard Wilhelms"
6. "Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum Kuntswerk". dichterischen
7. "Psychologie und Dichtung" mit zusätzlicher. "Vorrede".
8. "Ulysses Ein Monolog"
9. "Picasso"

GW 16 Praxis der Psychotherapie .Beiträge zum Problem der Psychotherapie und zur Psychologie der Übertragung”.

1. “Geleitwort des Autors”.
2. “Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie”.
3. “Was ist Psychotherapie?”
4. “Einige Aspekte der modernen Psychotherapie”.
5. “Ziele der Psychotherapie “.
6. “Die Probleme der modernen Psychotherapie”.
7. “Psychotherapie und Weltanschauung”.
8. “Medizin und Psychotherapie”.
9. “Die Psychotherapie in der Gegenwart”.
10. “Grundfragen der Psychotherapie”.

Zweiter Teil : Spezielle Probleme der Psychotherapie

11. “Der therapeutische Wert des Abreagierens”.
12. “Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse”.
13. “Die Psychologie der Übertragung”.

GW 17 Über die Entwicklung der Persönlichkeit

1. “Über Konflikte der kindlichen Seele”.
2. “Einführung zu Frances G.Wickes Analyse der Kindesseele”
3. “Die Bedeutung der Analytischen Psychologie für die Erziehung”.
4. “Analytische Psychologie und Erziehung”.
5. “Der Begabte”
6. “Der Bedeutung des Unbewussten für die individuelle Erziehung”.
7. “Vom Werden der Persönlichkeit”.
8. “Die Ehe als psychologische Beziehung”.

GW 18 Das symbolische Leben. Verschiedene Schriften.

/I

1. “Über Grundlagen der Analytischen Psychologie. Die Tavistock Lectures”.
2. “Symbole und Traumdeutung”.
3. “Das symbolische Leben”.
4. “Über spiritistische Erscheinungen”.
5. “Vorrede zu Jung: Phénomènes occultes”

6. "Psychologie und Spiritismus".
7. "Vorrede und Beitrag zu Moser: Spuk: Irrglaube oder Wahrglaube?"
8. "Vorwort zu Jaffé Geistererscheinungen und Vorzeichen. Eine psychologische Deutung".
9. "Der gegenwärtige Stand der angewandten Psychologie in den einzelnen Kulturländern"
10. "Über Dementia praecox".
11. "Besprechung von Sadger: Konrad Ferdinand Meyer"
12. "Besprechung von Waldstein: Das unbewußte Ich und sein Verhältnis zur Gesundheit und Erziehung".
13. "Blick in die Verbrecherseele".
14. "Zur Frage der ärztlichen Intervention"
15. "Vorrede zu Custance : Wisdom, Madness and Folly"
16. "Vorwort zu Perry: The Self in Psychotic Process"
17. "Geleitwort zu Schmalz: Komplexe Psychologie und körperliches Symptom".
18. "Sigmund Freud: Über den Traum".
19. "Besprechung von Hellpach: Grundlinien einer Psychologie der Hysterie".
20. "Besprechungen von psychiatrischer Literatur".
21. "Über die Bedeutung der Lehre Freuds für Neurologie und Psychiatrie".
22. "Wilhem Stekel: Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung".
23. "Vorbemerkung der Redaktion"
24. "Randbemerkungen zu Wittels: Die sexuelle Not".
25. "Besprechung von Wulffen: Der Sexualverbrecher".
26. "Referate über psychologische Arbeiten schweizerischer Autoren (bis Ende 1909)".
27. "Besprechung von Hitschmann: Freuds Neurosenlehre"
28. "Jahresbericht des Präsidenten der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung über das Vereinsjahr 1910-11"
29. "Zwei Briefe zur Psychoanalyse".
30. "Über die psychoanalytische Behandlung nervöser Leiden"
31. "Eine Bemerkung zur Tausckschen Kritik der Nelkenschen Arbeit".
32. "Antworten auf Fragen über Freud".

/II

33. "Über Ambivalenz".
34. "Beiträge zur Symbolik".
35. "Anpassung, Individuation und Kollektivität".

36. "Vorwort zur ungarischen Ausgabe (Jung) Über die Psychologie des Unbewußten".
37. "Vorworte zu (Jung) Über psychische Energetik und das Wesen der Träume".
38. "Über Halluzination".
39. "Geleitwort zu Schleich: Die Wunder der Seele".
40. "Geleitwort zu Jacobi: Die Psychologie von C.G.Jung".
41. "Vortwort zur spanischen Ausgabe".
42. "Vorwort zu Harding: Psychic Energy".
43. "Rede anlässlich der Gründungssitzung des C.G.Jung Institutes Zürich, am 24. April 1948".
44. "Lexikonartikel 'Tiefenpsychologie'".
45. "Geleitwort zu den 'Studien aus dem C.G.Jung-Institut Zürich'".
46. "Vorwort zu Frieda Fordham: Introduction to Jung's Psychology".
47. "Vorwort zu Michael Fordham: New Developments in Analytical Psychology".
48. "Ein astrologisches Experiment".
49. "Briefe über Synchronizität".
50. "Die Zukunft der Parapsychologie".
51. "Die Hypothese des kollektiven Unbewussten".
52. "Geleitwort zu Adler: Entdeckung der Seele".
53. "Geleitwort zu Harding: Frauen-Mysterien".
54. "Vorwort zu Neumann: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins".
55. "Vorwort zu Adler: Zur analytischen Psychologie".
56. "Vorwort zu Jung: Gestaltungen des Unbewußten".
57. "Vorwort zu Wickes: Von der inneren Welt des Menschen".
58. "Vorrede zu Jung: Von den Wurzeln des Bewusstseins".
59. "Vorwort zu van Helsdingen: Beelden uit het onbewuste".
60. "Vorwort zu Jacobi: Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C.G.Jungs".
61. "Vorwort zu Bertine: Menschliche Beziehungen".
62. "Vorwort zu de Laszlo: Psyche and Symbol".
63. "Vorwort zu Brunner: Die Anima als Schicksalproblem des Mannes".
64. "Bericht über Amerika".
65. "Zur Psychologie des Negers".
66. "Radiogespräch München".
67. "Vorworte zu Jung: Seelenprobleme der Gegenwart".
68. "Vorwort zu Aldrich: The Primitive Mind and Modern Civilization".
69. "Pressemitteilung beim Besuch der Vereinigten Staaten".

70. "Psychologie und nationale Probleme".
71. "Rückkehr zum einfachen Leben"
72. "Epilog zu Jung: L'homme a la découverte de son âme."
73. "Randglossen zur Zeitgeschichte"
74. "Antworten an Mishmar über Adolf Hitler".
75. "Techniken für einen dem Weltfrieden dienlichen (Memorandum für die UNESCO)" Einstellungswandel.
76. "Die Wirkung der Technik auf das seelisch-geistige Leben".
77. "Geleitwort zu Neumann: Depth Psychology and a New New Ethic".
78. "Vorwort zu Baynes : Analytical Psychology and the English mind".
79. "Lebensregeln".
80. "Über 'Flying Saucers'"
81. "An die United Press International"
82. "Brief an Keyhoe"
83. "Die menschliche Natur ist idealistischen Ratschlägen nicht leicht zugänglich"
84. "Das geistige Europa und die ungarische Revolution"
85. "Über Psychodiagnose"
86. "Wenn Christus heute auf Erden wandelte".
87. "Vorwort zu Hugh Crichton-Miller 1877-1959."
88. "Warum adoptiere ich nicht die 'katholische Wahrheit'?"
89. "Lexikonartikel 'Dämonie'"
90. "Vorwort zu Jung: Symbolik des Geistes"
91. "Vorwort zu Quispel: Tragic Christianity".
92. "Geleitwort zu Abegg: Ostasien denkt anders".
93. "Vorrede zu Allenby: A Psychological Study of the Origins of Monotheism".
94. "Das Fastenwunder des Bruder Klaus".
95. "Zu Jung: Antwort auf Hiob".
96. "Religion und Psychologie. Eine Antwort auf Martin Buber"
97. "Ansprache bei der Überreichung des 'Jung Codex'"
98. "Brief an Pere Bruno O.C.D."
99. «Brief an Pasteur Lachat".
100. "Über die Auferstehung"
101. " "Zu K.E. Neumann: Die Reden Gotamo Buddhos".
102. "Vorrede zu Froboese-Thiele: Träume- eine Quelle religiöser Erfahrung?"
103. "Jung und der religiöse Glaube".
104. " Vorwort zu einem Buchkatalog über Alchemie".
105. " Faust und die Alchemie"
106. "Alchemie und Psychologie"
107. "Jerome Schloss zum Gedächtnis"
108. "Vorwort zu Schmid-Guisan: Tag und Nacht"

109. "Dr. Hans Schmid-Guisan : In memoriam".
 110. "Vorwort zu Schmitz' 'Märchen vom Fischotter'".
 111. "Existe-t-il une poésie de signe freudien?"
 112. "Vorwort zu Gilbert: The Curse of Intellect"
 113. "Vorwort zu Jung: Wirklichkeit der Seele".
 114. "Vorwort zu Mehlich: J.H. Fichtes Seelenlehre und ihre Beziehung zur Gegenwart".
 115. "Geleitwort zu von Koenig -Fachsenfeld: Wandlungen des Traumproblems von der Romantik bis zur Gegenwart".
 116. "Begleitwork zu Gilli: Der dunkle Bruder"
 117. "Gérard de Nerval"
 118. "Vorwort zu Fierz-David: Der Liebestraum des Poliphilo"
 119. "Vorwort zu Crotter: Mondwald"
 120. "Vorwort zu Jacobi: Paracelsus: Selected Writings"
 121. "Geleitwort zu Kankleit: Das Unbewußte als Keimstätte des Schöpferischen".
 122. "Vorwort zu Serrano: The visits of the Queen of Sheba"
 123. "Y a-t-il un vrai bilingüisme?"
 124. "Besprechung von Heyer: Praktische Seelenheilkunde"
 125. "Besprechung von Heyer: Der Organismus der Seele"
 126. "Über das 'Rosarium philosophorum'"
 127. "Vorwort zu einer indischen Zeitschrift für Psychoterapie (Psychotherapy, I/1)
 128. "Über Bilder in der psychiatrischen Diagnostik".
 129. "Vorwort zu Evans: The problem of the Nervous Child"
 130. "Einleitung zu Harding: The Way of All Women"
 131. "Ein Gespräch mit C.G.Jung über Tiefenpsychologie und Selbsterkenntnis".
 132. "Geleitwort zu Spier: The Hands of Children".
 133. "Vorrede zur hebräischen Ausgabe von (Jung): Psychologie und Erziehung".
- Addenda
134. "Vorwort zu Psychologische Abhandlungen"
 135. "Ansprache bei der Überreichung des Jung Codex (längere Fassung).

GW19 Bibliographie

GW20 Gesamtregister

1.1.2. Obras Completas en inglés

(Nos limitamos a consignar los títulos de los volúmenes que siguen el mismo ordenamiento -salvo mínimas variantes de la Obra Completa en inglés)

The Collected Works of C.G.Jung. Edited by Herbert Read, Michael Fordham and Gerhard Adler, executive editor (from 1967), William McGuire. Translated by R.F.C. Hull except volume II. Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1967-1978. (Bollingen Series XX)

- CW 1. Psychiatric Studies
- CW 2. Experimental Researches
- CW 3. The Psychogenesis of Mental Disease.
- CW 4. Freud and Psychoanalysis.
- CW 5. Symbols of Transformation.
- CW 6. Psychological Types
- CW 7. Two Essays on Analytical Psychology
- CW 8. The structure and Dynamics of the Psyche.
- CW 9. Part I. The Archetypes and the Collective Unconscious
- CW 10. Civilization in Transition.
- CW 11. Psychology and Religion: West and East
- CW 12. Psychology and Alchemy
- CW 13. Alchemical Studies
- CW 14. Mysterium Coniunctionis
- CW 15. The spirit in Man, Art, and Literature
- CW 16. The Practice of Psychotherapy.
- CW 17. The Development of Personality.
- CW 18. The Symbolic Life: Miscellaneous Writings
- CW 19. General Bibliography of Jung's Writings
- CW 20. General Index

1.1.3. Obras traducidas al castellano

A la fecha no se ha publicado la Obra Completa en castellano. Consignamos todas las obras traducidas a nuestra lengua con la sigla correspondiente a la GW. Nos basamos en esta parte en la obra aún inedita de Eduardo Benazet Catálogo bibliográfico de la obra de C.G.Jung traducida al español, que consigna minuciosamente todas las ediciones y los índices correspondientes. Esa tarea fue realizada bajo nuestra supervisión en el marco de un «Seminario sobre comentario de textos junguianos fundamentales» que dictamos desde 1993.

Psicología y educación. Trad. Ludovico Rosenthal. (1978)
Paidós, Bs. As. (GW 17,4)

Psicología y religión. Trad. del alemán Ilse de Bruger
(GW 11,1)(1994) Paidós Ibérica, Barcelona.

Psicología y alquimia. Trad. Alberto Bixio.(GW 12) (1957)
Santiago Rueda, Bs. As.

Psicología y alquimia. Trad. Angel Sabrido.(GW 12) (1977c)
Plaza Janés, Barcelona.

Transformaciones y símbolos de la libido. Trad. E. Butelman.
(GW 5) (1962 b) Paidós, Bs. As.

La psicología de la transferencia. Trad. Kogan Albert
(GW 16) (1993) Paidós Ibérica, Barcelona.

Energética psíquica y esencia del sueño. Trad. L. Rosenthal
y B. Sosa (GW 8) (1995). Paidós, Bs. As.

«Introducción» a El secreto de la flor de oro, (trad. del texto chino y explicación de
Richard Wilhelm) Trad. R. Pope.
(GW 13,1) (1991) Paidós Ibérica, Barcelona (Contiene además «En memoria de Richard
Wilhelm»

«Prólogo» a Victor White, O.P., Dios y el inconsciente Trad. A. Fernandez. (1957)
Rascher, Zürich.

«Prefacio» a Frieda Fordham, Introducción a la psicología de
Jung. Alameda, México (1970)

«Prólogo», en Miguel Serrano Las visitas de la reina de Saba. Trad. M. Serrano. (1973)
Kier, Bs. As.

Sobre cosas que se ven en el cielo. Trad. A. Bixio. (GW 10,
15) (1961) Sur, Bs. As.

«La conciencia moral desde el punto de vista psicológico» en La conciencia moral. (GW
10,16) (1961) Rev. de Occidente, Madrid.

Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica Trad. M. Cabo. (GW
9,i,8; 13,4; 11,2; 11,14) (1994) FCE, México.

Símbolos de transformación. Trad. E. Butelman (1962) Paidós,
Bs. As.

Presente y futuro. Trad. P.Simon.(GW 10,14).(1963) Sur, Bs. As.

Respuesta a Job. Trad. A. Sanchez Pascual. (GW 11,23)
(1992) FCE, México.

La interpretación de la naturaleza y la psique, con W.Pauli. Trad. H.Kahnemann. (GW 8.18)(1991) Paidós, Bs.As.

«Prólogo» en Introducción al Budismo Zen, de D.T Suzuki. Trad.H.Morel. (GW 11,13)(1973) Kier, Bs. As.

Recuerdos, sueños y pensamientos, ed. Aniela Jaffé. Trad.
M.R.Borrás.(1991) Seix Barral, Barcelona.

Cartas al autor. Miguel Serrano El círculo hermético, de
Hermann Hesse a. C.G.Jung. Trad.M.Serrano (1973) Kier,
Bs. As.

Paracélsica. Trad. E.García Belsunce.(GW 15,2)(1966) Sur,
Bs. As.

Acercamiento al Inconsciente, en El hombre y sus símbolos.
Trad. Luis Bareño (1995). Paidós Ibérica, Barcelona.

Consideraciones sobre la historia actual (GW 10). Trad.Luis
A.Baro.(1968) Punto Omega, Madrid.

Respuestas de C.G.Jung, Richard Evans, en Conversaciones con Jung. (1968)
Guadarrama, Madrid

Los complejos y el inconsciente. (1994) Altaya, Barcelona.

Arquetipos e inconsciente colectivo. Trad. M.Murmis.(GW 9,i.1; 9,i.3; 9,i.4;8,8) (1995)
Paidós Ibérica, Barcelona.

Sobre la sincronicidad, en El hombre ante el tiempo. Trad.
I.Manzi. (GW 8,19) (1970) Monte Avila, Caracas.

«Proemio» Frieda Fordham, en Introducción a la filosofía de
Jung. Trad. L.Izquierdo.(1970) Alameda, México.

«Prólogo» en Richard Wilhem I Ching.El libro de las mutaciones.

Trad.D.J.Vogelman.(1975) Sudamericana, Bs.As.

Problemas Psíquicos del mundo actual Trad. I.Purroy. (GW 18,67)(1976) Monte Avila , Caracas

Acercamiento al Inconsciente .Trad. L.Bareño. (1997)Paidós Ibérica, Barcelona

Psicología y simbólica del arquetipo.Trad. M.Murmis.(GW 13, 2; 11,3; 13,5) (1992) Paidós Ibérica, Barcelona.

Formaciones de lo inconsciente. Trad. R.Pope. (GW 18,56; 15,7;9,1.5;9,i.12)(1992) Paidós Ibérica, Barcelona.

Cartas a Freud. Correspondencia Sigmund Freud-Carl Jung. Trad. A.G.Miralles. (1978) Taurus, Madrid.

«Prólogo» a Jolande Jacobi:Complejo, Arquetipo y Símbolo en la psicología de C.G.Jung. Trad. A.G.Miralles. (1983) FCE, México.,Sri Ramana y su mensaje al hombre moderno, prólogo a Ramana Maharsi, en Enseñanzas espirituales. Trad. M.Guastavino (1992) Kairós, Barcelona.

AION.Contribución a los símbolos del sí-mismo. Trad. J. Balderrama. (GW 9,i,i)(1986) Paidós, Bs. As.

Psicología de la demencia precoz.Trad. I.Adam.(GW 3,1) (1987) Paidós Ibérica, Barcelona.

El secreto de la flor de oro,con R.Wilhelm.Trad. R.Pope. (1988)Paidós, Bs. As.

Paracélsica (GW 15,2) (1995) Kairós, Barcelona. En Ed Sur, Bs. As. trad. E.G.Belsunce.

Comentario psicológico, W.Y.Evans Wents en El libro tibetano de los muertos. Trad. H.Morel. (1990) Kier, Bs.As.

El contenido de la psicosis.Psicogénesis de las enfermedades mentales. 2, Trad. I.Adam (GW 3,2,3,4,5,6,7,8,9) (1990) Paidós Ibérica, Barcelona.

Las relaciones entre el yo y el inconsciente.Trad. J.Balderrama.(G:W 7,2)(1995) Paidós Ibérica, Barcelona.

Los hombres americanos como hijos de sus esposas. Extracto de "C.G.Jung speaking: Interviews and Encounter", NY Times.

Trad. M.Escorva de Romani (1993). Kairós, Barcelona.

El problema del mal en la actualidad, edición Connie Zweig y J.Abrahams, en Encuentro con la sombra. Trad. D.Gonzalez

y F.Mora. (1993) Kairós, Barcelona.

Tipos Psicológicos. Trad. A.S.Pascual. (GW 6) (1994) Suda-mericana, Barcelona.

El ego: el aldo consciente de la personalidad y El arquetipo del niño, en Espejos del yo. Trad. J.Pigen.

(1994) Kairós Barcelona.

Psicología del arquetipo infantil, en Recuperar al niño interior, ed. J.Abrams.

(1994)Kairós, Barcelona.

Epilogo de C.G.Jung (2 conferencias sobre Paracelso) y colaborador del Glosario, Jolande Jacobi (ed.),Paracelso.

Textos esenciales. Trad. C.Fortea.(1995). Siruela, Madrid.

Reflexiones sobre los tipos psicológicos , ed. Robert Frazer, en Quién soy yo, (1995), Kairós, Barcelona.

Acercamiento al inconsciente y autor de la estructura, supervisión y dirección de los colaboradores de El hombre y sus símbolos (1995). Aguilar, Madrid

Realidad del alma,trad.Felipe Jiménez de Asúa,Losada,Buenos Aires,1957

1.1.4.Obras traducidas al francés

(Se consignan únicamente las consultadas para este trabajo)

L'homme a la decouverte de son ame,trad. Roland Cahen,Mont-Blanc,Geneve,1950

Les racines de la conscience,trad.Yves Le Lay & Etienne Perrot,Buchet Chastel,Paris,1971.

Problemes de l'ame moderne,Buchet-Chastel,trad.Yves Le Lay & Roland Cahen,Paris,1960

1.2. Obras no incluidas en las Obras Completas

1.2.1. Seminarios

(Consignamos exclusivamente los seminarios consultados para la realización de este trabajo. Por otra parte existen algunos seminarios de publicación privada, la mayoría de los cuales no están autorizados y a los que no hemos tenido acceso.) Cfr. GW 20 págs. 239ss)

The Psychology of Kundalini Yoga, notes of the Seminar given in 1932, ed. Sonu Shamdasani, Princeton, Bollingen, 1996.
(incluye conferencias de J.W. Hauer)

Nietzsche's Zarathustra, notes of the seminar given in 1934-1939, ed. James L. Jarret, Princeton, Bollingen, 1988.

Dream analysis, notes of the seminar given in 1928-1930, ed. by William McGuire, Princeton, Bollingen, 1984.

The Zofingia Lectures, Supplementary volume A of the Collected Works of C.G. Jung, trans. Jan van Heurck with an Introduction by M.I. von Franz, Princeton, Bollingen, 1983

1.2.2. Autobiografía

Erinnerungen. Träume. Gedanken von C.G. Jung. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé. (1992) Walter-Verlag Olten, Switzerland.

1.2.3. Cartas

Correspondencia general, recogida, elegida y editada por Gerhard Adler con Aniela Jaffé:

- en lengua alemana: Briefe, 3 vols., Walter Verlag, 1972 y 1973.
- en lengua inglesa: C.G. Jung letters, Routledge and Kegan Paul, y Princeton University Press.

Correspondencia con Freud, editada por W. Mc Guire.

- en lengua alemana: S. Fischer Verlag, Frankfurt, 1974
- en lengua inglesa: Princeton University Press, 1974.

2. Otras obras consultadas

Alleau R. (1976), La Science des Symboles, Paris

Allen, Douglas (1985): Mircea Eliade y el fenómeno reli-gioso, Cristiandad, Madrid

Aziz, Robert (1990) : C.G.Jung's psychology of religion and synchronicity. State University of New York Press, Albany

Balzer, C.; García Bazán, F (1985): Objeto y método en las ciencias de las religiones. Bs. As

Barnaby, K. and Pellegrino D' Acierno (1990): C.G.Jung and the Humanities. Princeton University Press, New Yersey

Baudouin, Charles (1967): La obra de Jung y la Psicología de los complejos, (Biblioteca de Psicología y Psico-terapia), Gredos S.A., Madrid.

Bauzá, Hugo (1998): El mito del héroe. FCE, Bs.As.

Bennet, E.A. (1970): Lo que verdaderamente dijo Jung, Aguilar, México.

Berry, Patricia (1982): Echo's Subtle Body, Spring Publications, Dallas Texas.

Berthelot, M.(1966):Les origines de l'Alchimie.(2 vols) Georges Steinheil, Paris.

Bettelheim,B.,(1983) Freud and Man's Soul, Chatto & Windus, London

Boa, Fraser (1997): El camino de los sueños, Cuatro Vientos, Santiago de Chile.

Boon, James (1990):Otras tribus, otros escribas. FCE, México.

Bonnefoy, Yves,(1997): Diccionario de las mitologías
(6 vols). Destino, Barcelona.

Boss, M (1957): The analysis of dreams.Rider and CO.,NY
and London.

Boss, M. (1963). Psychoanalysis and Daseinanalysis
Da Capo Press, NY, 1982.

Boss, M. (1964): What makes us behaves at all socially.
"Review of Existencial Psychologie and Psychiatry", 4,1,
53-68.

Boss, M. (1975): Existencial Foundations of Medicine and Psychologie.Jason Aronson,
London and NY.

Brome, Vincent (1978): Jung. Man and Myth. Granada Publishing, London.

Brookes, Roger (1991) :Jung and Phenomenology. Routledge,
London.

Buber, Martin (1984): Eclipse de Dios. Nueva Visión, Bs. As.

Campbell, Joseph (1959): El héroe de las mil caras. FCE,
México.

Campbell, J. (1991-1992): Las máscaras de Dios .4 vols. Bs. As. *

Carafides, J. (1974): H. Spielberg on the phenomenology of C.G.Jung. Journal of
Phenomenological Phsycology.

Casey,E.,(1987),»Jung and the postmodern condition.» Spring,100-5

Cassirer, Ernst (1979): Antropología filosófica, FCE, México.

Cassirer, Ernst (1998): Filosofía de las formas simbólicas,
FCE, México.3 vols.

Cazenave , Michel (1984): Carl Jung, L'Herne, 1984

Cazeneuve, J. (1972): Sociología del rito, Bs. As.

Clarke, J.J. (1992): In search of Jung, Routledge, London.

Cohen, E. (1976): C.G.Jung and the scientific attitude, Littlefield ,Adams and Co.,
Towota, New Jersey.

Corbin, Henry (1981): Le paradoxe du monothéisme, Paris *

Coulano, Ioan (1992): The tree of gnosis, Harper Collins, New York.

Coulano, Ioan (1994): Experiencias del éxtasis, Bs. As. *

Corona,Néstor A.,(1992),Pulsión y símbolo.Freud y Ricoeur,ed.Almagesto,Buenos
Aires.

Costa, Nestor (1995): Temas de Psicología JunguianCa. CEA, Bs. As.

Costa, Nestor (1997): Sincronicidad y saber absoluto en la teoría de Carl G.Jung,
C.E.A., Bs. As.

Coward, Harold (1985): Jung and eastern thought, State University of New York Press,
Albany.

- Croatto, J.S. (1994): Los lenguajes de la experiencia religiosa. Bs. As. *
- Chislovsky, Alberto (1994): Jung y el proceso de individuación, Ed. Continente, Bs. As.
- Douglas Geivett, R.; Sweetman, B (1992): Contemporary perspectives on religious epistemology, Oxford, NY.
- Dry, A. (1961), The Psychology of Jung: a Critical Interpretation, Methuen & Co., London
- Duméry, H, (1962): Phénoménologie et religion. Paris *
- Dumézil, G (1971): Los dioses de los indoeuropeos. Barcelona. *
- Dumézil, G. (1977): Mito y epopeya. Barcelona *
- Durand, Gilbert (1971): La imaginación simbólica. Bs. As. *
- Durand, Gilbert (1981): Las estructuras antropológicas de lo imaginario, Taurus, Madrid
- Durand G. (1993): De la mitocrítica al mitoanálisis. Anthropos, Barcelona.
- Eliade, Mircea (ed.) (1959 a): La Naissance du Monde. Ed. du Seuil, Sources Orientales, Paris.
- Eliade, Mircea (ed.) (1959 b): Les songes et leur interprétation. Ed. du Seuil, Sources Orientales, Paris
- Eliade, Mircea (1969): Mefistófeles y el andrógino, Guadarrama, Madrid.

Eliade, M. (1971): La nostalgie del origines. Gallimard, Paris.

Eliade, M (1976): Initiation, rites, sociétés, secretes. Gallimard, Paris.

Eliade, Mircea (1974): Herreros y alquimistas. Alianza, Madrid.

Eliade, M. (1977): Ocultismo, brujería y modas culturales.

Marymar, Bs. As.

Eliade, M. (1980): Historia de las creencias y de las ideas religiosas (4 vol). Cristian-
dad, Madrid.

Eliadé, M. (1983 a): Lo sagrado y lo profano. Labor, Barce-lona.

Eliade, M. (1983 b): Imágenes y símbolos. Taurus. Madrid

Eliade, M; Kitagawa, J.M. (1986 b): La metodología de la historia de las religiones.
Paidós, Barcelona

Ellemberger, Henri (1975): El descubrimiento del incons-ciente. Gredos, Madrid.

Evans, Richard (1968): Conversaciones con Jung. Guadarrama,

Fabro, Cornelio (1982): Introducción al problema del hombre, Rialp, Madrid.

Faro de Castaño, Teresita (1985): De magia, mitos y arquetipos, Belgrano, Bs. As.

Fletcher, Ronald (1962): El instinto en el hombre, Paidós,
Bs. As.

Filloux, Jean-Claude (1972): El inconsciente, Oikos Tau,
Barcelona.

Freud, Sigmund (1972): Obras completas. Biblioteca Nueva, Madrid., 8 vols.

Frey-Rohn, Liliane (1991) De Freud a Jung. (Colección de Psicología, Psiquiatría y Psicoanálisis), México, FCE.

Fromm, Erich (1965): Psicoanálisis y religión. Bs. As *

García Bazán, Francisco (1978): Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico. Castaneda, Bs. As.

García Bazán, F. (eds.) (1985): «Objeto y método en la ciencias de las religiones' en Cuadernos NAO, año I, nr.3.

García Bazan, Francisco (1978), Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico, Castañeda, Buenos Aires.

Gauchet, Marcel (1994): El inconsciente cerebral, Nueva Visión, Bs. As.

Gebsattel, V.E. von, Christentum und humanismus, Klett, Stuttgart, 1947

Gehlen, Arnold (1993): Antropología filosófica, Paidós, Barcelona.

Girard, R. (1972): La violence et le sacré. Paris *

Girard, R. (1982): Interpretación antropológica. Salamanca

Glover, E. (1950) Freud or Jung?, Allen and Unwin Ltd., London

Godin, A. (1981): Psychologie des expériences religieuses. Paris.

Goldbrunner, J., (1940), Die Tiefenpsychologie von C.G.Jung und christliche Lebensgestaltung, Friburgo de Brisgovia

Grimaldi, Horacio (1988): C.G.Jung: el último de los magos.
Fundación C.G.Jung, Bs. As.

Guénon, René (1976): Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada. BS. AS.

Guerrero, Luis (1957): Psicología, Losada, Bs. As.

Haber, Abraham (1969): Un símbolo vivo. Arquetipos, historia y sociedad, Bs.As. Paidós.

Haber, Abraham (1976): Símbolos, héroes y estructuras. (Colección Las Ideas y las Formas), Bs.As., Hachette.

Haber, Abraham (1986): Jung y el Principio de Sincronicidad. Arquetipo y símbolos. Bs.As., Enrique Santiago Rueda.

Hall, Calvin y Nordby, V.J. (1978): Fundamentos de la psicología de Jung. Psique, Bs. As.

Hall, James A. (1995): La experiencia Junguiana. Análisis a Individuación, Santiago de Chile, Cuatro Vientos.

Herzog, Edgar (1964): Psiquis y muerte. Los libros del mirasol, Bs. As.

Hillman, James (1975): Re-visioning psychology. Harper Colophon, NY.

Hillman, James (ed.); Kérenyi, Karl y otros (1984): Facing the Gods. Spring Publications, Dallas.

Hillman, James (1985): Anima. An anatomy of a Personified Notion, Spring, Dallas, Texas

Hillman, James (1996): The soul's code, Warner Books, NY.

Hobson, R., (1971), «The archetypes of the collective unconscious» en Fordham, R. Gordon, J. Hubback, K. Lambert, M. Williams (eds), Analytical Psychology: a Modern Science, Academic Press, London, págs. 66-75

Hochheimer Wolfgang (1969) La psicoterapia de C. G. Jung, Barcelona, Ed. Herder.

Hoeller, Stephan A. (1989): Jung and the lost gospels, The Theosophical Publishing House, Illinois

Hoeller, Stephan (1990): Jung el gnóstico, Heptada Ediciones, Madrid.

Homans, Peter (1982): Jung. La Costruzione di una Psicologia, Casa Editrice Astrolabio, Roma

Hostie, Raymond (1971): Del mito a la religión, Amorrotu, Bs. As.

Humbert, Elie (1983): Jung, Editions Universitaires, Paris.

Jacobi, Jolande (1963): La psicología de Jung, Madrid, Espasa-Calpe, 3ª edición, Madrid Espasa-Calpe.

Jacobi, Jolande (1983): Complejo, arquetipo y símbolo, FCE, México.

Jaffé, Aniela (1976): Personalidad y obra de C.G. Jung, Monte Avila, Caracas.

Jaffé, Aniela (1979): Apparitions. Spring Publications, Texas.

Jaffé, Aniela (1992): De la vida y la obra de C.G.Jung, Madrid, Libro guía.

James, W. (1962): The varieties of religious experience.

New American Library, NY.

Jaspers, Karl (1996): Psicopatología general, FCE, México.

Jung, Emma (1992): Animus e Anima, Universale Bollati

Boringhieri, Torino.

Kogan, Aída Aisenson (1982): El yo y el sí-mismo. Amorrortu

Bs. As.

Kearney, Richard (1988): The wake of imagination, Hutchinson, London.

Kerényi K., Neumann, E. y otros (1994): Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Erano I, (Colección Herme-
neusis), Barcelona, Anthropos.

Konczewski, C. (1939): La Pensée Préconsciente. Félix Arcan, Paris.

Laplanche, Jean - Pontalis, Jean-Bertrand (1994): Diccionario de Psicoanálisis, Labor, Barcelona

Las Heras, Antonio (1982): En el universo de Jung (compilación), Trama, Bs. As.

Law Whyte, Lancelot (1967) El inconsciente antes de Freud,

Ediciones Joaquín Mortiz, México.

Lersch, Phillip (1968): La estructura de la personalidad,

Scientia, Barcelona.

Lévi-Strauss, Claude (1972): Mitológicas, México *

Lévi-Strauss (1992): Antropología estructural, Plon, Paris

Litvinoff, Norberto, Gando, L. y otros (1982): Más allá de Freud-Jung, Homo Sapiens, Bs. As.

Lopez-Pedra, Rafael (1991): Hermes y sus hijos, Anthropos, Barcelona. Macquarrie, J. (1975): El pensamiento religioso en el siglo XX. Barcelona.

Luijpen, W., (1969), Existential Phenomenology, Duquesne University Press, Pittsburgh.

Mandrioni, Héctor (1965), Max Scheler: el concepto de 'espíritu' en la antropología scheleriana, Itinerarium, Buenos Aires.

Mandrioni, Hector (1995): La vocación del hombre. Guadalupe, Bs. As.

Martín Velasco, J. (1983): Introducción a la fenomenología de la religión. Madrid *

Mattoon, Mary Ann (1980): El análisis junguiano de los sueños. Paidós, Bs. As.

Mattoon, M. (ed) (1995): Open questions in analytical psychology. Daimon Verlag, Einsiedlen, Switzerland.

Mauss, M. (1970): Lo sagrado y lo profano. Barcelona *

Miller, David, (1979): Le nouveau polythéisme, Imago, Paris.

Moore, Robert and Meckel, Daniel (1990): Jung and christianity in dialogue. Paulist Press, New York.

- Nante, Bernardo (1992): «Una aproximación filosófica a Jung», en Signos Universitarios Año XI Número XI, Rev. Univ. del Salvador
- Nante Bernardo,(1996),»El inconsciente y la postmodernidad» en Signos Universitarios ,Año XV Número XX,Rev.Universidad del salvador.
- Nante, Bernardo (1997): «Experiencia mística y experiencia metafísica en la obra del Padre Quiles,S.J.,“VII Coloquio de Filosofía Personalista In-sistencial”, Fundación Ser y Saber, Ed. Universidad del Salvador, Bs. As.
- Nante, B. (1998 a)»El mito como historia verdadera y su valor para el diálogo interreligioso»en “Encuentros religiosos en la Argentina”, por Ana Lori. Paulinas, Bs. As.
- Nante, B (1998 b): «Jung y la curación del alma en las tradiciones antiguas» en “Páginas del Sur”, Ediciones El Francotirador, Bs. As.
- Nataf, André (1985): Jung, MA Editions, Paris
- Neumann, Erich (1969 a): Psicología profunda y nueva ética. Compañía General Fabril Editora, Bs. As.
- Neumann, Erich (1969 b): Art and the Creative Unconscious, Bollingen Series, Princeton University Press, NY
- Neumann, Erich (1973): Amor and Psyche, Bollingen Series, Princeton
- Neumann, Erich (1991): The Great Mother, Princeton University Press, Princeton N.J.
- Neumann, E., Eliade, M. y otros, (1997): Los dioses ocultos.Círculo Eranos II (Colección Hermeneusis), Barcelona, Anthropos.
- Noll, Richard (1994): The Jung cult.Free Press Paperbacks, New York.

Noll, Richard (1997): The Aryan Christ. The secret life of Carl Jung. Random House, New York.

Ortiz Osés, Andrés (1986): La nueva filosofía hermenéutica, Anthropos, Barcelona.

Ortiz-Osés, Andrés (1988): C.G.Jung. Arquetipos y sentido. Universidad de Deusto, Bilbao.

Ortiz-Osés, A. (1993): Las claves simbólicas de nuestra cultura. Anthropos, Barcelona.

Otto, Rudolph. (1965): Lo santo. Alianza, Madrid

Pacci, E., Eliade, M; Cahen y otros (1964): Coloquio de Royaumont: Los sueños y las sociedades humanas. Sudamericana. Bs. As.

Peat, David (1988): Sincronicidad. Puente entre alma y materia. Kairos, Barcelona.

Perez, Monica (1994): Imágenes Arquetípicas y simbolismos en los cuentos de hadas, CEA, Bs. As.

Perrot, Eienne (1982): L'aurore occidentale, La Fontaine de Pierre, Paris.

Piñero, Torrents y Bazán (1997): Textos gnósticos. Tratados filosóficos y cosmológicos. Trotta, Madrid

Prado de Oliveira, Luiz (1997): Freud y Schreber. Nueva Visión, Bs. As.

Progoff, Ira (1967): La psicología de Jung y su significación social. Paidós, Bs. As.

- Progoff, Ira (1968): La psicología profunda y el hombre moderno. Psique, Bs. As.
- Quiles, Ismael S.J. (1973): Filosofía budista, Troquel, Bs. As.
- Quiles, Ismael S.J. (1978): Antropología filosófica insustancial, Depalma, Bs. As.
- Quiles, Ismael S.J. (1980): La persona humana. Depalma, Bs.As.
- Rauhala, L. (1969): Intentionality and the problem of the unconscious. Turku: Turun Yliopisto.
- Rauhala, L. (1984): The basic views of C.G. Jung. In R.
- Papadopoulos and G.Saayman (eds.): Jung in modern perspective. Craighall: Donker.
- Reeves, H., Cazenave, M. y otros (1987): La sincronicidad. ¿Existe un orden a-causal?. Gedisa, Barcelona.
- Ricoeur, Paul, (1965), De l'interprétation. Essai sur Freud, Ed. du Seuil, Paris,
- Ricoeur, Paul, (1969) Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Ed. du Seuil, Paris.
- Ricoeur, Paul, (1975), Hermeneútica y psicoanálisis, Ed. Megalópolis, Buenos Aires,
- Ricoeur, Paul, (1975), Hermeneútica y estructuralismo, ed. Megalópolis, Buenos Aires.
- Ricoeur, Paul, (1976), Introducción a la simbólica del mal, ed. Megalópolis, Buenos Aires.

Ricoeur, Paul (1982): Finitud y culpabilidad, Taurus, Madrid.

Ries, J. (ed.) (1994-1996): Tratado de antropología de lo sagrado. (varios vols.).Madrid *

Rosen, David (1996): El Tao de Jung, Paidós Ibérica, Barcelona.

Rubino, Vicente (1995): Sueños, arquetipos y creatividad. Lumen, Bs. As.

Rubino, Vicente (1979): Fundamentos Filosóficos del pensamiento de Carl Jung. Tesis doctoral. Inédita.

Rubino, Vicente (1990): Individuación. Ed. Nueva Ciencia. Bs.As.

Samuels, Andrew (1986 a): The Father. NY University Press, NY.

Samuels, A., Shorter, B., Plaut, A. (eds) (1986 B): A critical dictionary of jungians analysis. Routledge, London

Samuels, Andrew (1997): Jung and the post-jungians. Routledge, London.

San Martín, Javier (1988): El sentido de la filosofía del hombre. Anthropos, Barcelona.

Serrano, Miguel (1978): El círculo hermético. Kier, Bs. As.

Scheler, Max (1949), Die Stellung des Menschen im Kosmos, Nymphenburger, München.

Scheler, Max (1979): El puesto del hombre en el cosmos, Losada, Bs. As.

Scheler, Max (1955a), Vom Umsturz der Werte, Francke Verlag, Bern. (corresponde al tercer volumen de las Obras Completas)

Scheler, Max (1948): Etica. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético, Rev. de Occidente Argentina, Bs.

As.

Scheler, Max (1934 a): Muerte y Supervivencia-Ordo Amoris, Rev. de Occidente, Madrid.

Scheler, Max (1934 b): El saber y la cultura, Rev. de Occidente, Madrid.

Scheler, Max (1944): El resentimiento en la moral. Espasa-Calpe, Bs.As. México.

Scheler, Max (1935): Sociología del saber, Rev. de Occidente, Madrid.

Scheler, Max (1950): Esencia y formas de la simpatía, Losada, Bs. As.

Scheler, Max (1942): El porvenir del hombre - La idea del hombre y la historia, Espasa-Calpe, Bs.As., México.

Scheler, Max (1953): La concepción filosófica del mundo, "Cuadernos de Filosofía", fasc VII, año V-VI, Nos.10 -11-12, Univ. de Bs.As., Fac. de Filosofía, Bs. As.

Scheler, Max (1955b): Amor y conocimiento, Sur, Bs. As.

Scheler, Max (1961): El santo, el genio, el héroe. Nova, Bs. As.

Scheler, Max (1962): Idealismo-Realismo. Nova, Bs.As.

Shamdasani, Sonu (1998): Cult fictions. Routledge, London.

Shayegan, Daryush (1990): Henry Corbin. La topographie spirituelle de l'Islam iranien, Editions de la Différence. Giromagny.

Sicuteri, Roberto (1980): Lilith la luna nera, Casa Editrice Astrolabio, Ubaldini Editore, Roma.

Smith, C. Michael (1997): Jung and Shamanism in dialogue. Paulist Press, New Jersey.

Spoto, Angelo (1989): Jung's typology in perspective. Sigo Press, Boston.

Spiegelman, J; Miyuki, M. (1988): Budismo y Psicología junguiana. Indigo, Barcelona.

Spielberg, H (1972): Phenomenology in Psychology and Psychiatry. Northwestern University Press. Evanston.

Steele, R. (1982): Freud and Jung, conflict of interpretations. Routledge, London.

Stevens, Anthony (1994): Jung o la búsqueda de la identidad, Madrid

Storr, A. (1974): Jung. Grijalbo, Barcelona

Suzuki, D.T (1958): The Zen Doctrine of No-Mind, Rider, London.

Tucci, Giuseppe (1969): Teoria e pratica del mandala, Ubaldini Editore, Roma.

Van der Post, Laurens (1978): Jung y la historia de nuestro

tiempo, Sudamericana, Bs. As.

Vázquez, Antonio (1981) Psicología de la Personalidad en C.G.Jung, Sígueme, Salamanca.

Vazquez, Antonio (1986): Freud y Jung, exploradores del inconsciente, Cincel Kapelusz, Bogotá.

Victoria, Marcos (1955): Freud, Jung y Adler. Tres capítulos seguidos de un diálogo. (Colección Panorama), Bs.As., Raigal.

Vial, Jorge Peña (1987): Imaginación, símbolo y realidad, Ediciones Univ.Católica de Chile, Santiago.

Vergote, A. (1975): Psicología religiosa. Madrid *

von Franz, Marie-Louise (1972): The Feminine in farytales. Spring Publications, Dallas, Texas

von Franz, Marie-Louise (1974): Number and Time. Rider and Company, London.

von Franz, Marie- Louise(1979): Alchemical active imagination. Spring Publications, Irving, Texas.

von Franz, Marie-Louise (1980a): An Interpretation of Apuleius' Golden Ass. Spring Publications, Irving, Texas

von Franz, Marie-Louise (1980 b): Alchemy. Inner City Books, Toronto.

von Franz, M.; Adler, G.; y otros (1980): C.G.Jung et la voie des profondeurs. La-Fontaine de Pierre, Paris.

- von Franz Marie-Louise (1982 a): C.G.Jung. Su mito en nuestro tiempo (Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis), México.
- Von Franz, Marie-Louise (1982 b): Les Mythes de création. La Fontaine de Pierre, Clamecy.
- von Franz, Marie-Louise (1982 c): Aurora consurgens. La Fontaine de Pierre, Paris.
- von Franz, Marie-Louise (1985): Les rêves et la mort. Librairie Arthème Fayard, Evreux.
- von Franz, Marie-Louise (1986): La psychologie de la divi-nation. Poiesis, Paris.
- von Franz, Marie-Louise (1990): Símbolos de redención en los cuentos de hadas, Luciérnaga, Barcelona.
- von Franz, Marie-Louise (1991): Alquimia. Introducción al simbolismo, Luciérnaga, Barcelona.
- von Franz, Marie-Louise (1992): Sobre los sueños y la muerte, Kairós, Barcelona.
- von Franz, Marie-Louise (1992): Reves d'hier et d'aujourd'hui, Albin Michel, Paris.
- von Franz, Marie-Louise (1993): Erase una vez... Una interpretación psicológica, Luciérnaga, Barcelona
- von Franz, Marie-Louise (1997): Projection and re-col-lection in junguian psychology. Open Court, Peru, Illinois.
- von Hartmann, Eduard (1904): Philosophie des Unbewussten, Hermann Haacke, Leipzig.

- Watkins, Mary (1984): Waking Dreams. Spring Publications, Dallas, Texas.
- Wehr, Gehrard (1991): Carl Gustav Jung. Su vida, su obra, su influencia (Testimonios). Barcelona, Paidós Ibérica.
- Windegren, G. (1976): Fenomenología de la religión. Madrid
- White, Victor (1982): God and the unconscious. Spring Publications, Dallas, Texas.
- Wolff, Toni (1985): Structural forms of the feminine psyche. C.G Jung Institute, Zurich.
- Young-Eisendrath, Polly, Mc Curdy III, A. y otros (1995):
Mirrors of transformation. The Round Table Press, Berwyn,
Pennsylvania.
- Zaehner, R. (1957): Mysticism sacred and profane. Londres *
- Zeller, E.; Mondolfo, R. (1968): La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico. La nuova Italia, Firenze.
- Zolla, Elemire (1983): Los arquetipos. Monte Avila Editores, Venezuela.

INDICE GENERAL	
PROLOGO.....	1
PRIMERA PARTE	
UNA REVISION CRITICA DE LOS CONCEPTOS JUNGUIANOS FUNDAMENTALES	
<u>Capítulo 1 : El método</u>	24
<u>Capítulo 2:</u> <u>Los principios fundamentales de la teoría junguiana</u>	53
<u>Capítulo 3: Energía psíquica o libido</u>	58
<u>Capítulo 4: La conciencia y el yo</u>	91
<u>Capítulo 5: El inconsciente</u>	127
SEGUNDA PARTE	
UN MODELO ANTROPOLOGICO-FILOSOFICO JUNGUIANO	165
<u>Capítulo 1:</u> <u>El alcance antropológico de la hermeneútica junguiana</u>	167
<u>Capítulo 2:</u> <u>El proceso de individuación y la personalidad total</u> A)El homo religiosus.....	247
B)La vocación del hombre:el principio de individuación.....	276
C)El mal en el hombre:la sombra.....	294
D)Eros y lógos en el hombre.....	320
E)El hombre a imagen de Dios:el sí-mismo.....	335
<u>Capítulo 3: El espíritu en el hombre</u>	371
A)El drama humano.....	372
B)Alma,cuerpo y espíritu.....	385
CONCLUSION.....	397
SIGLAS.....	407
NOTAS.....	410
BIBLIOGRAFIA.....	443
INDICE GENERAL.....	479